



# Kritik der phänomenologischen Vision

Rene Sebastian Dorn

## ► To cite this version:

Rene Sebastian Dorn. Kritik der phänomenologischen Vision. Philosophy. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2015. German. NNT : 2015BOR30005 . tel-01213957

**HAL Id: tel-01213957**

**<https://theses.hal.science/tel-01213957>**

Submitted on 9 Oct 2015

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Michel de Montaigne Bordeaux 3

**École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)**

THÈSE DE DOCTORAT EN « PHILOSOPHIE »

# **Critique de la vision phénoménologique**

Présentée et soutenue publiquement en Cotutelle de thèse le 21 janvier 2015 par

**RENÉ SEBASTIAN DORN**

Sous la direction de CHRISTOPHE BOUTON

Membres du jury :

EPPLÉ, MORITZ, Professeur, Université Goethe, Francfort sur le Main

GODDARD, JEAN – CHRISTOPHE, Professeur, Université de Toulouse Le Mirail

HONNETH, AXEL, Professeur, Université Columbia, New York

VON WOLZOGEN, Christoph, Professeur, Université Goethe, Francfort sur le Main.

# **Kritik der phänomenologischen Vision**

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie  
im Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften  
der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität  
zu Frankfurt am Main

vorgelegt in einem Cotutelle de thèse Verfahren von

René Sebastian Dorn

aus: Braunschweig

1. Gutachter: Christoph von Wolzogen

2. Gutachter : Christophe Bouton

### **Editorische Notiz**

*Die Werke Hegels werden nach der Suhrkamp – Ausgabe (arabische Ziffern) sowie nach der Berliner Ausgabe 1832 – 1845 (römische Ziffern) zitiert. Bei Heidegger und Husserl werden teilweise andere Ausgaben als die der Gesamtausgaben zitiert (es fehlen dort die Schlüssel „GA“ und „HUA“).*

# Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG.....	6
1.) Das Woher und Wohin der Phänomenologie.....	17
1.1 Der eidetische Schwindel.....	20
1.2 Die Hypostasierung: der Stolperstein der Individuation.....	62
1.3 Phänomenologie: eine Nachgeburt des deutschen Idealismus?.....	98
2.) Die Konflikte der modernen Phänomenologie.....	124
2.1 Der Positivismus im Idealismus.....	128
2.2 Der Vernunftbegriff bei Edmund Husserl.....	165
2.3 Heidegger: der Absturz der deutschen Phänomenologie.....	200
3.) Die sich daraus ergebende Sozialkritik an ihr.....	247
3.1 Der erneute Aufstieg der Phänomenologie und Heideggers.....	247
3.2 Schluss: Kritische Theorie und die Philosophie von Levinas können nicht in Phänomenologie aufgehen.....	277
3.3 Ausblick: Levinas, ein Bewältiger der Phänomenologie?.....	304
4.) Résumé français du travail.....	328
Bibliographie.....	364

## Abkürzungen

- AA** Kant, *Akademieausgabe* (<http://korpora.zim.uni-due.de/Kant/suche.html>)
- AE** Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974]
- AT** Levinas, *Altérité et transcendance* [1995]
- CP** Levinas, *Œuvres complètes 1: Cahiers de prison*
- DE** Levinas, *De l'évasion* [1935]
- DL** Levinas, *Difficile liberté* [1976]
- DMT** Levinas, *Dieu, la mort et le temps* [1976]
- DQVI** Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée* [1982]
- EDE** Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1967]
- EE** Levinas, *De l'existence à l'existant* [1947]
- EI** Levinas, *Ethique et infini* [1982]
- EN** Levinas, *Entre nous* [1991]
- GA** Heidegger, *Gesamtausgabe* <sup>1</sup>
- GS** Adorno, *Gesammelte Schriften* <sup>2</sup>
- GWL** Fichte, *Wissenschaftslehre 1794*
- HAH** Levinas, *Humanisme de l'autre homme* [1972]
- HS** Levinas, *Hors sujet* [1987]
- HUA** Husserl, *Husserliana* <sup>3</sup>
- IH** Levinas, *Les imprévus de l'histoire* [1980]
- KdU** Kant, *Kritik der Urteilskraft*
- KrV** Kant, *Kritik der reinen Vernunft*
- KSA** Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*
- LU**, Husserl, *Logische Untersuchungen*
- NP** Levinas, *Noms propres* [1976]
- MEGA** Marx-Engels *Gesamtausgabe* (<http://telota.bbaw.de/mega/>)
- ODM** H. Marcuse, *The One Dimensional Man*
- PdG** Hegel, *Phänomenologie des Geistes*
- SuZ** Heidegger, *Sein und Zeit*
- TA** Levinas, *Le Temps et l'Autre* [1947]
- THI** Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [1930],
- TI** Totalité et infini [1961]

<sup>1</sup> <http://www.klostermann.de/Buecher/Seite/-/Kategorie>

<sup>2</sup> [http://www.suhrkamp.de/werkausgabe/gesammelte\\_schriften\\_in\\_zwanzig\\_baenden\\_9.html](http://www.suhrkamp.de/werkausgabe/gesammelte_schriften_in_zwanzig_baenden_9.html)

<sup>3</sup> [http://www.husserlpage.com/hus\\_iana.html](http://www.husserlpage.com/hus_iana.html)

## EINLEITUNG

Die analytische Philosophie war der philosophische Räumdienst des zwanzigsten Jahrhunderts. Ihre dissonante Schwester, die Phänomenologie, welche in Frankreich seit mehr als achtzig Jahren in einem unbefristeten Beschäftigungsverhältnis steht, ist ihr jedoch im Weg. Sie ist ein *Mädchen Für Alles* geworden – Philosophische Vernunft ist dieses Mal nicht wie bei Luther die Hure Satans, sie steigt in den Dienstleistungssektor herab und beweist wie ein Fabrikarbeiter, dass die Menschen vom Gegenstand ihres eigenen Arbeitsvermögens getrennt sind.<sup>4</sup>

Man kann schon nicht mehr von einem Seelen- oder Identitätsverlust sprechen, mit dem sich der phänomenologische Geist beschäftigt, es handelt sich um einen Verlust an *wahr zu nehmender* Materie, an Sinn fehlt es nicht, vielmehr ist alles Leben in Sprache aufgehoben, Sprache, das neue demokratische „Material“ wird selbst zum vorsprachlichen Subjekt. Auch Dichtung, in gewisser Weise das sprachliche Verfolgen der Materie, vermag keine tastbare Erfüllung des Lebens mehr zu gewährleisten, und sowohl Absolutismus, wie auch Relativismus, scheitern in der phänomenologischen Substanzdebatte keine herstellende Rolle mehr zu spielen. Aushilfe könnte der historische Materialismus bieten, aber auf „specielle geschichtsphilosophische Naivitäten, wie die des Marxism“ einzugehen, hatte Husserl nie Anlass.<sup>5</sup> Heidegger, weniger formal, geht an ein lebendes Beispiel: „Der Bolschewismus ist nur fähig zur Zerstörung, aber ihm fehlt die Kraft der Verwüstung, wozu höchste Geistigkeit nötig bleibt.“<sup>6</sup>

Und es sieht auf den ersten Blick so aus, als hätten auch Marxisten keine größeren Mühen unternommen diesen neuen phänomenologischen Weg, die Welt zu „verstehen“, mit mehr als ein paar kanonischen Ansichten über Wesensschau, Reduktion und Lebenswelt zu hypostasieren.

Ein Minimum an „Kategorien“ oder Anklagen ist notwendig, um in dieses ätherische Gebilde Phänomenologie einzudringen, und was sollte dies anders sein als das Vermögen, sich die Spaltung von Bewusstsein und Arbeitsgegenstand genealogisch vor Augen zu führen? Genealogisch daran ist der Spalt zwischen Rationalität und Sensibilität selbst – ein überhistorisches Zeichen dafür, dass ein Teil von uns in der Funktionsgegenwart zwischen Entstehen Vergehen doch immer gleich bleiben kann, ein Simulakrum. Die Intensität des Simulakrums aber variiert.

---

<sup>4</sup> MEGA II/1.2, *Grundrisse*, 2. Teil, p. 371.

<sup>5</sup> Husserl an Marvin Farber in: HUA, Dokumente III/4, p. 83.

<sup>6</sup> GA 67, *Metaphysik und Nihilismus*, p. 147.

Die Eigenschaft der Existenz in der Geschichte zeichnet sich durch die Phänomenologie unserer heutigen Zeit – und hierbei spreche ich weder dialektisch noch materialistisch – notwendigerweise im Wissen davon ab, dass das Bewusstsein außerhalb des Selbst platziert ist und damit dessen Verantwortung zerstört wird.<sup>7</sup> Neutralität, die eigentlich (wie es selbst ein religiöser Hardliner wie Loyola noch tat) der Materie oder der Natur – der Physis – zugeordnet wurde, partizipiert am routinierten Krisenzustand des erkennenden Subjekts der Moderne. Das moderne Subjekt ist bei Husserl und Heidegger die zum Nichtgedanklichen aufsteigende Konzeption des Ego bei Descartes und dem auf ihn folgenden Idealismus.

Diejenige Art von autoritärem Charakter, der in der römischen Stadtgesellschaft das erste Mal völlig ausgeformt wird durch das Christentum und dessen Epistemologie sublimiert wurde: ein der Öffentlichkeit unterworfenen Akteur, der sich durch eine Maske (Persona) schützt, dringt in Form der Person zur Substanz vor. Es ist zu kurz gegriffen, immer nur das Denkerische bei Descartes in die Argumentation der Individuation aufzunehmen, selbst wenn auch die materielle Seite dabei unterstrichen wird. Denn wenn man an die sogenannte Transzendentalphilosophie überhaupt rühren möchte, ist es notwendig, die Gesellschaft, oder das, was Levinas *le visage* nannte miteinzubeziehen.<sup>8</sup> Nicht umsonst will sich Descartes meditativ von allen Vorurteilen befreien, und aus dem selben Grund entwickelte Bacon seine Idolenlehre, musste Husserl zur Verteidigung seiner letzten Entwürfe, die unzweifelhaft in Richtung einer Transzendentalphilosophie verlaufen, eine Anthropologisierung und eine Öffnung der Phänomenologie hinsichtlich der Lebenswelt und der Geschichte, ja dem „geistigen Tierreich“ Hegels vollziehen.<sup>9</sup>

Transzendenz und ihr Problem sind im einfachen Fakt zusammengezogen, dass eine Ganzheit mehr ist, als die Summe ihrer Teile. Transzendiert man wie Husserl die Neutralität, so ist sie nicht mehr das, was sie im nominalistischen Sinn *sein*

<sup>7</sup> Levinas, TI, p. 283.

<sup>8</sup> „Est-il sûr que l'homme n'ait pas son sens au-delà de ce qu'il peut être et de ce qu'il peut se montrer? Ce sens ne signifie-t-il pas précisément comme secret du visage, ouvert c'est-à-dire ainsi exposé sans défense?“ (Levinas, HS, p. 129). „Le visage est le seul à traduire la transcendance.“ (Ebd., p. 130).

<sup>9</sup> „Genie, Talent, die besonderen Fähigkeiten überhaupt, gehören der Welt der Wirklichkeit an, insofern sie an ihr noch die Seite hat, geistiges Tierreich zu sein, welches in gegenseitiger Gewalttätigkeit und Verwirrung sich um die Wesen der realen Welt bekämpft und betrügt. – Die Unterschiede haben in ihr zwar nicht als ehrliche Espèces Platz; weder begnügt sich die Individualität mit der unwirklichen Sache selbst, noch hat sie besonderen Inhalt und eigene Zwecke. Sondern sie gilt nur als ein Allgemeingültiges, nämlich als Gebildetes; und der Unterschied reduziert sich auf die geringere oder größere Energie, – einen Unterschied der Größe, d. h. den unwesentlichen. Diese letzte Verschiedenheit aber ist darin zugrunde gegangen, daß der Unterschied in der vollkommenen Zerrissenheit des Bewußtseins zum absolut qualitativen umschlug. Was darin dem Ich das Andere ist, ist nur das Ich selbst.“ (Hegel, Werke 3, p. 397, f.).



„sollte“: Neutralität hat aber bei Heidegger gerade den Zweck, das Verstehen von Sein zu gewährleisten.<sup>10</sup> Die Husserlsche Rationalität gegen ein Heideggersches Verstehen einzutauschen, hilft niemandem weiter. Unsere Gesellschaft mag gegebenenfalls rationalisiert sein, aber sie *rational* zu nennen, wäre nicht nur konservativ, sondern schlichtweg eine Lüge: dennoch ist es zweckvoll, hier in bedingenden Gründen aller Unbedingtheit dieser, ich glaube virtuellen Komposition von nietzscheanischer Wahrheit, hermeneutischem Verständnis und analytischer Vernunft, nicht nach Ursprungs-, sondern nach Erfahrungswerten zu suchen, die jenseits des Sprachgebrauchs dieser beiden so einflussreichen Autoren Husserl und Heidegger liegen, zu wähen.

Und es sieht, um es dumpf zu sagen *folgendermaßen* aus für das, was ich die *desubstantialisierte Philosophie der Zukunft* nennen würde: Neben Levinas beschreibt ein anderer großer Schüler von Gabriel Marcel, nämlich Paul Ricœur ebenso unter Zuhilfenahme des ‚Mädchens Für Alles‘ diese Denksituation des Bruches von Bewusstsein und Gegenstand, und schließt, dass die totale Objektivation des Menschen, die einen historischen Charakter besitze, „[...] eine Einladung, die Verantwortung, die ich über meinen eigenen Körper habe, zu verraten [...]“ sei: „[...] die Hypostase des Charakters, des Unbewussten, des Lebens als fundamentale und exklusive Naturen“ seien „ein Alibi für die Furcht und die Faulheit, ein Vorwand nicht zu sein.“<sup>11</sup>

Die Substanz verschwindet nicht, sondern sie wird für die Philosophie unerreichbar, oder was noch dramatischer ist, verfälscht, indem andere Wissenschaften, präziser eine verkappte Anthropologie sich beimischt, um sie zu bestimmen.

Die der Sache nach in der Existenzphilosophie von Kierkegaard, Jaspers und Heidegger ebenso wie bei Sartre und Gabriel Marcel | nachweisbare Unterscheidung zwischen einer »Eigentlichkeit« und einer »Uneigentlichkeit« menschlichen Seins erhält ihren Sinn nur aus dem als Antithetik aufgefassten Gegenüber des Einzelnen und der Sozietät. Am prägnantesten kommt dies bei Heidegger zur Geltung. Wenn auch für ihn das menschliche Dasein »wesenhaft Mitsein« mit anderen ist, so ist die Sozietät doch nicht etwas, das den Einzelnen trägt und fordert, sondern etwas, das ihn an der Eigentlichkeit seiner Existenz hindert und davon abhält, in einem sehr substantiell gemeinten Sinne »er selbst« zu sein.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> GA 2, SuZ, p. 481.

<sup>11</sup> Ricœur, *Philosophie de la volonté I*, p. 436, übersetzt vom Verfasser.

<sup>12</sup> Lersch, *Der Mensch als soziales Wesen*, p. 232.

Die phänomenologische Neutralität beginnt, in die Anonymität des „Man“ zu verfließen. Jenes Faktotum der Neutralität ist die immanente Gefahr der Phänomenologie wie bei Lmabert als „Organon“ aufzutauchen, als „Werk-Zeug“ verstanden zu werden in Hinblick auf die Gesellschaftstheorie.

Das uns hier beschäftigende und die Phänomenologie überragende Problem, bei dem auch Marx und Lukács nicht gerade gut, aber besser als Heidegger wegkommen, behandelte der Soziologe René König bereits 1937, es kam aber aufgrund der politischen Lage erst viel später zur Veröffentlichung seiner Züricher Habilitationsschrift: „Kritik der historisch-existentialistischen Soziologie“.<sup>13</sup> König, zu dieser Zeit in engstem Kontakt mit Geisteswissenschaftlern aus Frankreich, warnt genau wie Günther Anders, der schon 1933 bei einem der Hauptagenten der französischen Phänomenologie, Gabriel Marcel, einen Vortrag hielt, vor den Abgründen der Husserlschen und besonders der Heideggerschen Philosophie.<sup>14</sup>

Es ist also keineswegs so, dass die „französischen“ Philosophen beim Wiederaufwärmen der phänomenologischen Problematik und dem Werk Heideggers aus Übersetzungsproblemen in Unkenntnis darüber gewesen wären, dass dieser Philosophie etwas Zerstörerisches anhängt, das seit Hegel, Feuerbach (den Nietzsche mit siebzehn gelesen hat) und schließlich Schopenhauer in der Luft liegt.<sup>15</sup>

Diese sich in Frankreich ausbreitende neue Philosophie ist aber keine im engeren Sinne revolutionäre Philosophie, sondern eine Revolte gegen die „Alten“, wie es sich es bei Sartre 1939 zeigte – also etwas ganz natürliches.<sup>16</sup>

Dem von Beaufret kommende Janicaud zufolge maskiert der frühe Sartre die realen Schwierigkeiten bezüglich des Eidos.<sup>17</sup> Der Bezug von Eidos und Faktum hin-

---

<sup>13</sup> König, Schriften Bd. 3, insbesondere § 17, p. 62.

<sup>14</sup> Anders, „Das Bild der gegenwärtigen Deutschen Philosophie“ in: *Über Heidegger*, p. 12 – 25.

<sup>15</sup> In dieser gespannten Atmosphäre findet Husserl sein Einsatzgebiet zwischen Naturalismus (Psychophysik), Historismus (Geschichtsphilosophie), Lebensphilosophie und Empirioskritizismus. (Horkheimer, „The Social Function of Philosophy“ in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. VIII, p. 323). Den Marxismus als philosophische Strömung scheint er kaum wahrzunehmen, vielmehr sucht er, unterlegt mit einer gewissen Interpretation des Aristoteles durch Schleiermacher, Trendelenburg und Brentano mit den verschiedensten Strömungen des Neukantianismus zu ringen, indem er diese Paradigmen an „seiner“ Phänomenologie spiegelt. Es sind seine und Heideggers Schüler Horkheimer und Marcuse gewesen, die auf breiter Ebene eine Havarie von Marxismus und Phänomenologie verursacht haben.

<sup>16</sup> „Nous avons tous lu Brunschvicg, Lalande et Meyerson, nous avons tous cru que l'Esprit-Araignée attirait les choses dans sa toile, les couvrait d'une brave blanche et lentement les dégloutissait, les réduisait à sa propre substance. [...] O philosophie alimentaire!“ (Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*, in : *Situations I*, p. 29).

<sup>17</sup> Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, p. 44. Sartres Text trägt tatsächlich eine enorme entwicklungsgeschichtliche Simplifikation in sich, die sich bis hin zu Derrida aufrecht erhalten hatte. Siehe bspw. Derrida, *La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl*, in *Alter* No. 8, Paris, 2000, p. 69 – 84.

länglich der Einzigartigkeit des Ich kommt allerdings schon bei Husserl zu kurz.<sup>18</sup> Laut Fink ist die Anwendung der Eidetik auf das transzendente Ego gar verhängnisvoll.<sup>19</sup> Janicaud gehört zur Generation nach Sartre, die sich zwanghaft von diesem übermächtig erscheinenden Denken emanzipieren wollte.<sup>20</sup>

Von Seiten der Kritischen Theorie gibt die kanonische Fusion phänomenologischer und sagen wir „westmarxistischer“ Elemente, die bei Sartres Generation ins Auge fallen, ein Rätsel auf. Selbst Nichtmarxisten in Frankreich wie Raymond Aron, die den Weg zur Neutralisierung Sartres gelegt hatten, tendieren noch in den 70er Jahren dazu, „phänomenologische Ontologie“ und das „lumière du marxisme“ einfach gleichzusetzen.<sup>21</sup> (Wir schlagen uns hier auf die Seite von Theoretikern wie Johann P. Arnason, die insbesondere im Hinblick auf die Post-Colonial-Debatte Marx das stärkere Gewicht beimessen.<sup>22</sup>)

Auch König sieht eine „Radikalisierung“ der Philosophie in Bezug auf das Leben am Werk, in welcher Heidegger und Marx scheinbar die gleiche Position vertreten.<sup>23</sup> Wenn überhaupt, dann müsste dieser kleinste gemeinsame Nenner dieser sich auf fundamentale Weise entgegenstehenden Denker auf Hegel zurückführbar sein. Es kommen dann Sätze wie dieser dabei raus: „Heidegger et l'école de Francfort ont en commun de voir dans le nazisme un effet à la fois pervers et logique de la domination ‚idéologique‘ de la rationalité et, d'une façon générale, dans l'État totalitaire la réalisation la plus monstrueuse, parce que la plus achevée, de l'administration totale de la société et de l'étant.“<sup>24</sup> Marx und Engels kritisierten an der Industrialisierung nicht den Fortschritt, sondern die Entmenschlichung. Auf das Subjekt dieser Theorie, das verelendete Humankapital, sieht Heidegger

---

<sup>18</sup> Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, p. 284.

<sup>19</sup> Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, p. 98.

<sup>20</sup> Siehe zum Aufschluss über diese Situation den Artikel von Herman Philipse, „Questions of Method: Heidegger and Bourdieu“ in: *Revue internationale de philosophie*, 2002/2 n° 220, p. 275-298.

<sup>21</sup> Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, p. 155, Anm. Tran Duc Thao, neben Levinas ein anderer Wegbereiter der französischen Phänomenologie, insbesondere ihrer Kritik durch eine marxistische Denkweise, wurde nach dem zweiten Weltkrieg inhaftiert und aus dem Land geekelt. Man kann sofort einsehen wieso, wenn dieser auf Althusser so einflussreiche Denker sich gegen einen von Frankreichs führenden Marxisten mit folgenden, durchaus berechtigten Worten auflehnt. Er schreibt am 30.10.1948 an Kojève: „[...] vous n'allez pas assez loin et qu'en refusant de tirer les conséquences matérialistes de l'humanisme athée, vous laissez place, sans vous en apercevoir, à un retour de l'humanisme religieux.“ (Jarczyk Gwendoline, Labarrière Pierre-Jean. „Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite“ in: *Genèses*, 2, 1990. A la découverte du fait social. p. 136.).

<sup>22</sup> Arnason, *Civilizations in Dispute*, p. 357.

<sup>23</sup> Siehe auch: Rancière, *The Philosopher and His Poor*, p. XIX. Auf die Ähnlichkeit von Lukács und Heidegger verweist Lucien Goldmann (Lukács et Heidegger, 1970) - auf die von Heidegger und Adorno Hermann Mörchen: *Adorno und Heidegger, Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung* (1981).

<sup>24</sup> Pierre Aubenque, „Encore Heidegger et le Nazisme“ in : *Le Débat*, 1988/1, No. 48, p. 9.

wenn überhaupt nur herab – dieses Man „stört“ eine gesunde, provinzielle Existenz, die vom „Urwillen“ gewollte Armut.<sup>25</sup>

Heidegger hat sprichwörtlich Angst davor, dass sich „die ganze Gesellschaft in eine Fabrik verwandeln würde.“<sup>26</sup> Hierbei ist nicht nur Ernst Kapp eine wichtige Inspirationsquelle der Hiobsbotschaften, sondern auch der mit Bergson, James und Eucken in Kontakt stehende Julius Goldstein, der in seinem von Martin Buber herausgegebenen Buch: *Die Technik* von 1912 in einem Kapitel mit der Überschrift „Irrationale Momente der Technik“ das *herakliteische Moment der modernen Technik* anhand der Radioaktivität aufziehen sieht. Sich auf Ramsay beziehend schreibt er:

Ein Gefühl des Vorläufigen und Unabgeschlossenen unseres Wissens und Könnens beseelt die Forscher unserer Zeit. Dieser Glaube, dass die Wissenschaft uns immer neue Energiequellen des Universums erschließen wird, und dass die Technik imstande sein wird, diese Energien in den technischen Machtbereich des Menschen hineinzuziehen, gibt der modernen Technik die dramatische Spannung, und umspielt sie mit jenem Zauber zukunftsstolzer Hoffnungen, wie sie der Romantik des Empirismus eigen ist.<sup>27</sup>

Der wesentlich ungründlichere Technik-Bammel Heideggers könnte als der geringfügigste Grund dafür angesehen werden, wieso Heidegger, der Theoretiker der ontologischen Differenz, den Unterschied zwischen einem Tod in einem Vernichtungslager und einer chinesischen Hungersnot nicht ermitteln kann.<sup>28</sup>

Husserl gelingt das Kunststück, Immanenz und Transzendenz ineinander fallen zu lassen, anders als Hegel, nämlich ohne Dialektik.<sup>29</sup> Hier widerspricht Husserl sich aber teilweise selber, vielleicht unter dem Einfluss Heideggers, der die Dialektik verachtete, und schließlich in einer Art rechtshegelianischem Fatalismus versank. Manchmal machte Husserl der Dialektik nämlich auch Zugeständnisse, er sehnte sich nach einer philosophischen Teleologie, und sprach von einer Wesenverwandtschaft von Phänomenologie und Dialektik (HUA IX, *Phänomenologische Psychologie*, p. 94, f). Dies hätten Interpreten wie der mit Walter Biemel (Herausgeber von HUA IX) kooperierende Alphonse de Waelhens eigentlich wissen müssen, ob-

---

<sup>25</sup> Heidegger, „Die Armut“ in: Heidegger-Studien, No. 10, 1994, p. 5 – 10. Es handelt sich hierbei schlichtweg um eine bürgerliche Aussage des Typs: „Im Ghetto spielen Sie (Man) besseren Blues.“ oder: „Die Armen lachen herzlicher“, et cetera.

<sup>26</sup> Marx, Werke Bd. 23, p. 377 / MEGA II/5, p. 219.

<sup>27</sup> Julius Goldstein, *Die Technik*, Frankfurt: Rütten und Loenig, 1912.

<sup>28</sup> GA 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, p. 56.

<sup>29</sup> HUA IX, *Phänomenologische Psychologie*, p. 299, f.

wohl es natürlich wahr ist, dass auch Husserl aus Gründen seines Werdegangs die Dialektik verabscheut.<sup>30</sup>

De Waelhens kommt zu dem für uns interessanten Schluss, dass sich auf *kultureller Ebene* Phänomenologie letztendlich in Dialektik wandle (ebd. p. 23).

Heidegger polemisierte gegen Husserl indem er sagte, er bevorzuge statt Husserls Analysen über einen Briefkasten noch eher die Dialektik (GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, p. 110). Heidegger sagt jedoch über sie: Der „Ausweg in die Dialektik ist leicht und er hat den Vorteil, dass er sogar den Anschein des Tiefsinns erweckt, aber er bleibt, von Heraklit aus gesehen, eben ein Ausweg, eine Flucht und eine Feigheit des Denkens, d. h. ein Ausweichen vor dem Sein, das hier sich lichtet.“<sup>31</sup> Hegel selbst spricht von der Kraft des dialektischen Wissens als derjenigen eines Betrugs: es gäbe „der Ängstlichkeit und Sorge des auf die Einzelheit des Lebens beschränkten Alters Waffen zum Betrug an die Hand.“<sup>32</sup>

Wie und warum das so ist, versuche ich im Verlaufe der Arbeit in der Querelle zwischen Hegel und Schleiermacher im Rückgang auf die Identitätsphilosophie der Aufklärung aufzuzeigen.

Der erkenntnistheoretische Bruch, der sich durch die Welt Platons zieht, wurde durch die Phänomenologie nicht behoben, sondern noch vertieft. Der Autor geht wie schon Alfred Sohn-Rethel davon aus, dass der philosophische Idealismus ebenso wie die „Denkökonomie“ Ernst Machs im Generellen ein Produkt der Geldwirtschaft ist.<sup>33</sup> Und unter diesem Winkel wird hier die Phänomenologie als eine moderne Intensivierung des Idealismus angegangen, die genau wie die Hegelsche Amplifikation des Idealismus dessen Grenzen sprengt und ihn aufhebt. Es ist nur eine Spekulation, aber was wäre, wenn beide Seiten den Idealismus nur halbherzig aufgelöst hätten? Eins stand jedoch bereits für Marcuse, der als einer der ersten versuchte, Phänomenologie und Dialektik einander anzunähern früh fest: „The old question of what has objective priority, of ‚which came first‘ — mind or matter, consciousness or being — not only cannot be answered by a dialectical phenomenology but also becomes meaningless within this framework.“<sup>34</sup>

Diese Arbeit möchte einsetzend mit dem Begriff des Eidos und seinen Umwandlungen von einem mystischen (Homer), dann in einen diagnostischen (Medizin),

---

<sup>30</sup> A. de Waelhens, „Phénoménologie et dialectique“ in: *Ordre, Désordre, Lumière*, Paris: Vrin, 1952, p. 9-31.

<sup>31</sup> GA 55, *Heraklit*, § 12, p. 155.

<sup>32</sup> Hegel, Werke 3, p. 543.

<sup>33</sup> Sohn-Rethel, „Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus. Eine materialistische Untersuchung“ in: *Warenform und Denkform*, p. 27 – 87.

<sup>34</sup> Marcuse, *Heideggerian Marxism*, p. 29.

in einen idealistischen, und schließlich *syn-hysterisch* zu nennenden Begriff dazu übergehen, das „Materialismusproblem“ (Ernst Bloch) in der Phänomenologie anhand der Verdinglichung und des Hypostasen-Begriffes zu untersuchen, bevor versucht wird zu klären, wie ein Gegenstand in der Phänomenologie individualisiert wird, und was das für Folgen haben kann. Die „Eidologie“ kann, wie Schnädelbach es mit Gerhard Lehmann sieht, als „herrenloses Werkzeug“ für die „neue Ontologie“ verwendet werden.<sup>35</sup> Sie diene in solch verzerrter Form einer faschistischen Typenlehre. Natürlich ist es hier so wie mit der „linguistischen“ Klassifikation der „Arier“: die Nazi-Phänomenologie ist nicht methodologisch rückführbar auf die Ausgangshypothesen bei Lambert, Kant, Hegel oder Brentano. Dennoch: Der phänomenologische Kampf gegen den Historismus bringt *genetische* (historisch-materialistische) Erkenntnis in Gefahr.

Die Fixierung auf die Immanenz, auf die Wiederholung, die Variation und die Reduktion hebt den soziologischen Positivismus aus den Angeln, was nicht weniger als die Rückkehr der personalistischen und mentalistischen Metaphysik bedeutet. All diese Tendenzen innerhalb der Phänomenologie lassen sich geschichtlich zurückverfolgen, so z. B. auf die anti-intellektualistischen Gehalte der Herderschen und Humboldtschen Sprachanalyse, auf die Aporetik der Diltheyschen Geschichtsphilosophie oder auf die Auflösung des rational experimentierenden Beobachters der materialistischen Aufklärung seit Bacon durch Hume. Im Kampf zwischen Husserl und Heidegger spielt sich ein Prozess ab, der bereits vorher in der Aufklärung zur Bildung eines „existentiellen Erkenntnisbegriffes“ geführt hat.<sup>36</sup> Aufdecken möchte diese Arbeit jene Problematik, indem sie gegen Courtine und andere französischen Phänomenologen, die den Grund der Phänomenologie bei Brentano zu sehen vermeinen, die *kantische Problematik* als Ursprung der Husserlschen Lehre setzt, und diese, so weit es möglich ist, genetisch zu explizieren versucht.<sup>37</sup> Ein anderes Extrem zu Courtine wäre Michael Landmann, der zu weit in der Geschichte zurückgeht, und Sokrates als Vorläufer für sie ansieht.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831 – 1933*, p. 256, f.

<sup>36</sup> Kondylis spricht von einer Verdrängung des Intellektuell-Logischen durch das Historisch-Psychologische mittels eines „existentiellen Erkenntnisbegriffes“ im Rationalismus der Aufklärung (Kondylis, *Die Aufklärung ...*, V, 3, a, p. 309, ff.).

<sup>37</sup> Courtine, *La cause de la phénoménologie*. Natürlich begnügt sich Courtine nicht mit Brentano und geht dann wie Heidegger bis auf den thomistischen Aristotelismus und seine Versiegelung durch Suarez zurück. Ein anderer von D. Fisette und S. Lapointe herausgegebener Sammelband namens: *Aux origines de la phénoménologie, Husserl et le contexte des Recherches Logiques*, Paris: Vrin, 2003 – befindet sich in einer ähnlichen Dimension.

<sup>38</sup> Landmann, „Socrates as a Precursor of Phenomenology“ in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 2, No. 1, Sept. 1941, p. 15-42.

Der Autor trachtet nicht danach, der Phänomenologie „habhaft“ zu werden, wie es die „Neue französische Phänomenologie“ einstweilen versucht.<sup>39</sup> Dennoch ist es von einigem Belang aufzuweisen, dass Husserl im Gegensatz zu Brentano „religiös unmusikalisch“ (Max Weber) war. Natürlich wurde Husserl von ihm beflügelt, aber die Phänomenologie im Sinne Husserls lässt keinen Weg frei, die Philosophie über scholastische Umwege in eine positivistische Theosophie umzudeuten.

Nicht die Phänomenologie selber, sondern das Verhältnis von Bild und Begriff, also ihre „Sicht“ ist das entscheidende Moment, an dem sich alle Analysen in diesem Buch spiegeln – notwendiger Weise kann es hier zu keiner Klärung der Frage in Bezug auf das Eidos kommen –. So werden dann auch zahlreiche Verwechselungen hier eine Rolle spielen: etwa das Ummünzen von Verstand in Vernunft, und das „Verdinglichen“ von Ideen und Begriffen. Das Eidos, Grund solcher Verwechselungen, stellt den Eingangsbegriff dieser Arbeit dar. Aus idealistischer Sicht (Bewusstsein vor Materie) ist es die imaginäre Vorstufe der Hypostase, welche jedoch wiederum der *kinästhetische* Grund (Materie vor Bewusstsein), die Produktionsbedingung des Eidos an und für sich sein muss, was Husserl, man höre und staune, von *Spinoza* übernimmt.<sup>40</sup> Husserls Affinität zur kinästhetischen Erklärung (auch des Glaubens<sup>41</sup>) macht das Eidos wie bei Hartmann zu einem *Leistungsbegriff* (EDE, p. 36).<sup>42</sup> Metaphysische Fragen, so etwa über das Vermögen, werden hier nur insofern sie sozialtheoretisch relevant sind eine Rolle spielen – es geht dem Autor nicht darum, das braucht wohl nicht betont zu werden, das Raum-Zeit-Problem zu lösen, eine Metaphysik der Materie zu entwerfen, oder auf einen Urgrund zu stoßen, bzw. „den“ Menschen zu definieren. (Um einen erneuten „Neuanfang“ braucht man sich seit Leon Festingers *Theorie der kognitiven Dissonanz* nicht mehr ganz so arg zu kümmern: Jedem ist bewusst, dass Rauchen schlecht ist, aber das Bewusstsein ist flexibel genug, sich dabei trotzdem das empfundene Wohlbehagen schmackhaft zu machen.) Methode ist der Gang der Dinge selbst, und diese, selbst wenn man zu ihnen zurückkehrt, lösen sich konsequenter Weise in Relationen auf.

---

<sup>39</sup> Wie unklar die Umriss jener Besitzergreifung gerade verlaufen, kann man in der von Waldenfels begonnenen Synthese: *Phänomenologie in Frankreich* fortsetzenden Buch von Gondeck/Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich* anschauen.

<sup>40</sup> HUA, Materialien IX, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1919*, p. 432.

<sup>41</sup> Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, p. 44, p. 56, p. 302.

<sup>42</sup> N. Hartmann, *Über das Seinsproblem in der griechischen Philosophie vor Plato*, p. 80.

Es sieht mit der Phänomenologie so aus wie mit anderen Gegenständen auch: ein Glas (Trinkgefäß) ist so lange ein Glas, bis es Risse hat und das Getränk hinausläuft: es ist also kein Glas mehr, wenn und weil es *unbrauchbar* geworden ist.

Es dreht sich nicht darum, ob es aus Siliziumdioxid besteht (das wiederum aus anderen Kleinteilen zusammengesetzt ist usw. bis hin in die „Schlechte Unendlichkeit“ Hegels: dennoch ist all dies auch bei Hegel *gut* zu wissen) – das Glas im Sinne von Quarz etc. bezieht sich auf die Individualität, und auf eine Naturgeschichte des Stoffes – die Individuation des Glases durch seine Funktion als Trinkgefäß jedoch ist ein soziologischer Fakt. Er schließt, um es in eigenen Worten zu sagen, eine Naturgeschichte der Kunst und Technik mit ein – also eine Ästhetik im empirischen Sinne einer Wahrnehmungslehre. Wir bedürfen keiner aus künstlerischer Armut entstandenen Geschmackslehre mehr, die besagen würde, dass Philosophie hässlich geworden sei. Insofern ist für uns die kantische Ästhetik nicht in der Kritik der Urteilskraft begründet, sondern in der KrV im § 16, der die Synthesis a priori als die *Gebrauchsgrundlage* aller Erfahrung, als transzendente Einheit des Bewusstseins einführt.<sup>43</sup> Das soll jedoch nicht sagen, dass der Begriff des *Gemeinsinnes* in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und der KdU, der sich an Anthony Shaftesbury orientiert, hier keine Rolle spielte.

Um theoretische Kunst im weitesten, d. i. im philosophischen Sinne (vgl. HUA VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 198), um Logik als Kunstlehre, um Regierungskunst, um Rhetorik, um Darstellungskunst, um ethische Kunst gruppieren sich die Gedanken dieser Arbeit.

Mir ist beim Eidos dementsprechend eine empirische Frage wichtig: es soll die Verwandlung des Eidos-Begriffes bis hin zum „Typus“ in der Eugenik aufgezeigt werden. Das Eidos versteht Levinas als monotheistische Deformation der Intentionalität, als Limitation der Kreatur.<sup>44</sup>

Zudem möchte gezeigt werden, wie Untergangsphilosophen von Nietzsche bis zum Husserl der Krisis und Heidegger trotz ihrer ablehnenden Haltung dem Biologismus (Darwinismus) gegenüber, für so etwas wie eine metaphysische Rassenlehre im Nazitum „fruchtbar“ gemacht wurden.

---

<sup>43</sup> Der namenlose § 23 führt aus, inwiefern diese Synthesis a priori unter keine Kategorie klassifiziert werden kann, auch nicht unter diejenige der Substanz. In § 25 führt er dann aus, dass diese Vorstellung *keine* Anschauung, sondern ein Denken ist.

<sup>44</sup> Olmedo Gaviria Alvarez, „L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens“, in: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 72, N°15, 1974, p. 512; p. 519, f.



Ein säkularisiert-theologisches Geschichtsbild wird entworfen: jedes Volk hat seinen geschichtlichen Auftrag als ›Sendung‹; sie bedeutet die erste und letzte, unbegrenzte Verpflichtung des Daseins. In einem Saltomortale (dessen Geschwindigkeit nicht darüber hinwegtäuschen kann, dass in ihm die ganze Tradition der abendländischen Wissenschaft abgeworfen wird) wird der ›Wille zur Wissenschaft‹ dem angeblichen Auftrag des eigenen Volkes unterworfen. Und das Volk gilt als Einheit und Ganzheit unterhalb der ökonomischen und sozialen Sphäre; auch der Existenzialismus sieht in ›erd- und bluthaften Kräften‹ die eigentlichen geschichtlichen Mächte). So werden auch die existenzialistischen Strömungen aus dem großen naturalistischen Sammelbecken gespeist.<sup>45</sup>

Diese Frage, die jetzt mit dem Begriff des „Seinsgeschichtlichen Antisemitismus“ (Trawny) gelabelt wurde ist mit dem Auftauchen der „Schwarzen Hefte“ Heideggers seit einigen Monaten wieder in den Brennpunkt gerückt. Mit dieser vorläufigen Designation gibt sich der Autor nicht zufrieden. Es geht vielmehr um ein „Gewusst wie“, um die Aufdeckung von Methoden, Machtfeldern, Vermutungen und ja, Passionen. Levinas, Lukács, Bloch, Adorno, Benjamin und andere zirkelten den „Irrationalismus“ der Phänomenologie ein. Von Levinas stammt gar der Ausspruch, das die Phänomenologie das Paradox eines Idealismus ohne Vernunft sei.<sup>46</sup>

Diese Frage beschäftigt uns im mittleren Teil der Arbeit: was hat uns dieses Problem heute zu sagen? Die abendländische Tradition wird heute nicht mehr wie noch bei Husserl als das eigentliche Subjekt der Weltgeschichte betrachtet. Die Welt zerfällt vielleicht durch die kapitalistische Lebensart in Fragmente, dennoch existiert ein teleologischer Zusammenhang, den es freizulegen gilt. Der Auftrag, das Subjekt, bzw. dessen Autonomie dabei zu verteidigen geht deshalb einher mit einem kritischen Objektivismus.<sup>47</sup>

Im abschließenden Teil des Buches geht es um die Frage, in wie weit Kritische Theorie von der Phänomenologie Gebrauch machen kann, und ob Levinas dazu dienlich sein könnte. Levinas wird in dieser Abhandlung nicht als ein Theologe, Mitleidsethiker, Denker des Anderen etc. stilisiert. Der Autor möchte wie Blanchot, Derrida und Christoph von Wolzogen bereits aufzeigten, die dunklen und riskanten Seiten dieses Denkens näher kennen lernen, um einen Beitrag zur interkulturellen Erweiterung der von Heidegger (SuZ, § 6, p. 21) als entwurzelt und bodenlos bezifferten europäischen Philosophie zu leisten.

---

<sup>45</sup> H. Marcuse über Heidegger in: „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung“, Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. III, p. 188.

<sup>46</sup> Levinas, EDE, *Réflexions sur la « technique » phénoménologique*, 1, p. 160.

<sup>47</sup> Vgl. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* Bd. II, p. 789.

## 1.) Das Woher und Wohin der Phänomenologie.

You believe, not only that the phenomenological and the dialectical context must be clearly separated, but also that an accurate grasp of their interplay is indispensable for doing ontology. I agree.<sup>48</sup>

GUSTAV BERGMANN

*Definiere man Phänomen mit Hilfe von Erscheinung, dann sei eine Kritik der Phänomenologie auf dieser Basis ein merkwürdiges Unterfangen.<sup>49</sup> Heidegger, hier in der Rolle des Cerberus der Phänomenologie, verschließt mit diesem Ausspruch das historische Feld, in welchem die Bedingungen der Phänomenologie rekonstruierbar wären. Selbst noch Claude Romano, hält sich in seiner preisgekrönten Arbeit „Am Herzen der Vernunft, die Phänomenologie“ wie einst der junge Adorno und auch Emmanuel Levinas vor einer historischen Untersuchung der Phänomenologie fern.<sup>50</sup>*

<sup>48</sup> Bergmann, *Realism. A Critique of Brentano and Meinong*, p. 69 (Mitgeteilt von Langlet/Monnoyer, *Gustav Bergmann*, p. 209).

<sup>49</sup> GA 2, SuZ, p. 40. Für Heidegger ist jedoch der Begriff Eidos das „Aussehen“ (GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 94) in folgendem Sinne: „Das vorgängige Heraussehen des Einen, darin Mehreres soll übereinkommen können, ist der Grundakt der Begriffsbildung.“ (GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 52). Eine Wahrnehmungstheorie aber liegt der Phänomenologie nicht zugrunde, eher so etwas wie eine Auffassungstheorie – und jene Theorie steht in schärfstem Gegensatz zu dem, was die Junghegelianer, allen voran Engels als das revolutionäre Element in Hegels Philosophie demarkiert haben, nämlich die Überwindung des „auswendig“ Gelernten, d. h. ein *erneutes Abtasten* des auswendig Gelernten. Vielmehr werden hier noch Begrifflichkeiten, die auf der im Timaios umschriebenen Wahrnehmungslehre basieren, für *voll* genommen und reorganisiert (die heideggersche Wiederholung) – diese Tätigkeit, wird sie erst einmal Routine, wird dann mit dem Begriff der (Ur-) Erfahrung belegt. Platon und Aristoteles gehen, wenn man nur die Wörter *einbildet* davon aus, dass es „Strahlen von Feuer“ sind, die aus der Seele die Welt quasi „beleuchten“. Dieses angebliche Feuer der Seele, verknüpft mit dem Mythos der Anamnese muss nicht dafür sprechen, dass dort die Wahrnehmung sensorisch und abtastend, wie ein Scanner, aufgefasst wurde, dies ist eher ein kulturbedingter Fehlschluss, den Atomismus hydraulisch zu deuten. Vielmehr handelt es sich – so der Glaube des Autors – darum, die körperlich vorhandene Verknüpfung aller Sinne mit der Welt sprachlich und historisch darzustellen, und dies auf eine Weise, die den *Zwang* des Denkens und Wahrnehmens als erstes setzt. Selbst ein Kind stellt fest, dass Licht einströmt, und nicht ausströmt. Dennoch glaubt das Kind, wenn es die Augen zuhält, dass andere es dann nicht sehen können. Es denkt also in den Augen des erwachsenen Interpreten *nach*, sobald es diesen *Akt* vollführt – mir ist übrigens niemand bekannt, der eine derartige Erinnerung aufweisen könnte –; diese „Interpretation“ aus Erwachsenen Augen hat für das Kind keine Bedeutung und wird auch nicht so erinnert, auch nicht vom Beobachtenden. „Worauf wir es abgesehen haben, ist der Umkreis des möglichen Aussehens als solcher, genauer das, was diesen Kreis zieht, dasjenige, was regelt und vorzeichnet, wie etwas überhaupt aussehen muß, um als ein Haus den entsprechenden Anblick bieten zu können.“ (GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 95).

<sup>50</sup> Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Avant-propos, p. 20 und 1<sup>o</sup> Partie, Introduction, p. 30; Levinas, *THI*, Introduction, p. 13; EDE, *Réflexions sur la « technique » phénoménologique*, p. 157; Adorno, *GS 1: Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, p. 11.

Natürlich ist unter metaphysischem Gesichtspunkt die Phänomenologie vor und nach Husserl die „Wissenschaft vom Schein“.<sup>51</sup> Es gibt auch am Eidos ein materielles Substrat, etwas, dass insofern es ein Eidos gibt, durch materielle Ähnlichkeit sich gleichbleibend verhält. In meinen Augen ist dies das Simulakrum, der römische Ast des Eidos, eingeführt durch Lukrez und wiederaufgenommen von der losen Einheit, die heute als French Theory bezeichnet wird.

Auch die hermeneutische Wende der Phänomenologie durch Heidegger und Gadamer bewegt sich in diesem Rahmen. Der Schein wird nicht ‚geblackboxed‘, sondern im Experiment als Nachahmung eines ‚proton pseudos‘ datiert, als unauthentische Existenz objektiviert. Bleiben wir also bei Heideggers Warnung, und kommen der Phänomenologie in diesem Sinne entgegen – übernehmen wir die „besondere Aufgabe“, die „Verblassung der theoretischen Argumentation und von da das Übergreifen auf eine verdinglichte Philosophie zu untersuchen.“<sup>52</sup>

Das erste Drittel dieses Buches enthält, Heideggers Warnung gemäß, nicht eine Abhandlung über den Begriff des Phänomens oder der Erscheinung, und dessen Dialektik von Schein, Erscheinung und Wesen, sondern thematisiert das Eidos als Problemkonstellation.<sup>53</sup> Der Aufbruch in die Genese dieses Begriffes, welcher bei Husserl zum Wesen selbst umgeformt wird, endet mit dem Begriff des Simulakrums, dem Taumeln (vertige) des Wesens und dem Schwanken der Wortbedeutung. An diesem ersten Ende meiner Anstrengungen versuche ich auf die kontroverse Darlegung der Hypostasierung (reification) in der deutschen Philosophie einzugehen. Es werden die reglementierenden Auffassungen des Historischen Materialismus sowie der Phänomenologie hierzu untersucht. So wie in Frankreich das Simulakrum vom Monstrieren der Chimäre durchdrungen ist, so ist auch die Hypostasierung vom Hiatus der Vernunft durchzogen. Das Simulakrum wird meist als Kopie, als Fälschung abgetan, es kann jedoch auch im Sinne Lamberts, Kants und Nietzsches mit der „Wiederkehr“ der (notwendigen) „Objektivität des Scheins“ identifiziert werden.

Die Hypostasierung oder Verdinglichung ist wie das Simulakrum in der bürgerlichen Philosophie eine Art Beleidigung geworden, die sich auf die kantische „Amphibolie der Verstandesbegriffe“ bezieht. Es handelt sich hierbei um eine empirico-transzendente Verwechslung oder Umwandlung von diskreten Ausdrücken in kontinuierliche und umgekehrt. Akzidentien und bewegte

---

<sup>51</sup> Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, p. 20.

<sup>52</sup> GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, p. 190.

<sup>53</sup> Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, p. 67.

*Relationen werden gewaltsam zu unnatürlichen Begriffsdingen, in denen ein Ausdruck künstlich, virtuell in Stase versetzt wird. Es wird in dieser Begriffsp r o d u k t i o n gegen die strenge Trennung des Aristoteles von Unkörperlichem und Körperlichem (Top. 149 a – 149 b 3) verstoßen. Aus heutiger Sicht könnten wir mit Žižek die grundlegende Differenz von ökonomischer und symbolischer Praxis und deren verschiedenen Modi von Reifikation betonen.<sup>54</sup>*

*Kant gibt eine zunächst einfach erscheinende Definition der Verdinglichung. Er spricht davon, dass das, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge durch die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs gesetzt ist, mit einem Ding verwechselt wird (AA III, p. 392). Gleichzeitig kommt es vor, dass Dinge der empirischen Welt wiederum zu Ideen hypostasiert werden, wobei wir am Schnittpunkt zum historischen Materialismus wären. Hier bedeutet Verdinglichung zum einen die Entfremdung des Arbeiters von den Produktionsmitteln und außerdem die Reduktion der Arbeitskraft zur entäußerten Ware. „Arbeit ist vergegenständlicht und der Gegenstand ist verarbeitet.“<sup>55</sup> Während der Arbeitende verdinglicht wird, verwandelt das Geld, wie Marx es in seinen Frühschriften feststellt, Vorstellung in Wirklichkeit und die Wirklichkeit zu einer bloßen Vorstellung, in welcher das Bedürfnis der Armen angesichts der Kapitalwirtschaft zur bloßen Fiktion (Parhypostasis) verkommt. Dieses Verhältnis ist als dialektisches Maß der Beginn aller kulturphilosophischen Systematik, die sich als materialistisch ausgibt.*

*Um diese scheinbar sich widerstrebende Auffassung der Verdinglichung zu erklären, wird schließlich dem Substanzproblem und den damit zusammenhängenden Theorien der Individuation seitens der frühen Aufklärung nachgegangen. Die Phänomenologie im deutschen Idealismus markiert den letzten großen historischen Scheidepunkt, an der die Praktiken der Phänomenologie sowie des Historischen Materialismus theoretisch entsprungen sind.*

---

<sup>54</sup> Žižek, *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, p. 537. Unter dem Gesichtspunkt der zusammengesetzten Wesenheit (*synthetos ousia*) ist zu prüfen, ob es das, was unter die Begriffsbestimmung fällt, nicht gibt, und es verhält sich einfach: alles, was nicht geworden ist, gibt es einfach nicht, auch wenn ein Begriff davon existiert. Es geht auf der Suche nach der Substanz eines Dinges nicht darum, begriffliche Simulationen der Dinge zu suchen, worunter auch die christlich-uminterpretierten Begriffe der *entitas* und der *essentia* des scholastischen Realismus fallen. Der Begriff ist analytisch, die Sache aber ist synthetisch.

<sup>55</sup> MEGA II/5, *Das Kapital*, 1. Band, Druckfassung 1867, p. 132.

## 1.1 Der eidetische Schwindel.

A clarification of the basic concepts of Husserlian philosophy demonstrates the indefensibility of the construction.<sup>56</sup>

ALFRED SCHÜTZ

Der in Ablehnung zur phänomenologischen Wesenheit operierende Geschichtsmetaphysiker Walter Benjamin sagte einmal, dass der historische Materialist an einen geschichtlichen Gegenstand einzig und allein da heran geht, wo er ihm als Monade entgegentritt.<sup>57</sup>

Im Wasteland, das Monade und Eidos umfassen, befindet sich der philosophische Bildbegriff, den Benjamin in die Nähe seiner Kritik der Phänomenologie rückte. Das Problem des Bildbegriffs in der modernen Philosophie reduzierte sich vor Husserl auf den kanonisierten Satz von Kant: *Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*.<sup>58</sup>

Kant definierte die Phänomenologie als Wissenschaft der Modalbewegungen, benutzte aber durchgängig statt dem vorsokratischen Term „Eidos“, so die These, den Begriff des Schemas, des Urbildes und der Gestalt. „[...] wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, [...] was davon zur Empfindung gehört, [...] absondere, so bleibt mir [...] Ausdehnung und Gestalt.“ (AA IV, p. 30)

Das Eidos wird erst wieder zu Zeiten von Husserls transzendentaler Phänomenologie, die er „de facto in die Geschichte eingeführt“ habe wirklich aktuell,<sup>59</sup> um damit die von Kant umrissene Thematik zu komprimieren.

Das Eidos hat die Eigenschaft, ein vermindertes Maß an Anschaulichkeit als das Bild der Kunst zu besitzen, während die Monade, die Stammesälteste unter den transzendentalen Ideen, der Sicht des Sinnlichen – so die Doktrin – so vollständig wie möglich beraubt ist, was ihrer Distinktion zugutekommt. Husserl fordert zwar eine genetische Betrachtung ihrer Individuation (HUA XI, *Analysen zur passiven Synthesis*, p. 343), aber wie dies ablaufen soll, lässt er „offen“. Letztlich lässt Husserl auch die Frage nach der Selbständigkeit des Monadenalls offen, ebenso die Fragen danach, ob das Monadenall eine Substanz ist und ob ihm Selbstbewusstsein zukommt (vgl. HUA XIV, *Zur Phänomenologie der*

<sup>56</sup> Schütz an Gurwitsch in: Schütz, *Collected Papers V*, p. 273.

<sup>57</sup> Benjamin, GS I.2: *Über den Begriff der Geschichte*, XVII, p. 703.

<sup>58</sup> AA III, p. 75, vgl. Eisler, Wb A-K, p. 51; Schnädelbach, *Das Gespräch ...*, p. 3.

<sup>59</sup> HUA VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Beilage XIII, p. 440.

*Intersubjektivität II*, 295 f.).<sup>60</sup>

Diese Offenheit erlaubt es der Philosophie trotz all den Nachteilen das Materialismusproblem betreffend, die von Hegel ausgeschlossene Historizität der Natur<sup>61</sup> wieder in die *Geschichte des Subjekts* zu re-integrieren. Ich würde fast so weit gehen zu behaupten, dass die Hegel-Interpretation der frühen Frankfurter Schule ohne Husserl nicht zu Stande gekommen wäre. Die Monade ist bei Husserl „kein metaphysischer Begriff, sondern die in direkter Anschauung arbeitsvoller Analyse zu erforschende Einheit des Subjektiven in phänomenologischer Reduktion.“ (HUA IX, *Phänomenologische Psychologie*, p. 216)

Es gibt wohl weniger Kategorien als Ideen, weniger Begriffe als Bilder, usf., aber jede wahre Erkenntnis also auch die Idee des letzten Weisen, muss dennoch von ihrem innersten Kern eine anschauliche Auffassung haben.<sup>62</sup>

Die platonische Idee ist weder Bild noch reiner Begriff.<sup>63</sup> Manchmal verwendet Plato das Wort Idee synonym zum Wort Eidos. Die Ursprünge des Eidos wurzeln in der Sozialgeschichte des Verhältnisses von Wahrnehmung, Sprache, Gedanken, und Bildern als empirische Fakten. Der Alltagsbegriff des Eidos findet sich zunächst in der Epik von Homer.<sup>64</sup> – Durch dieses Medium gelangte das Eidos zu den Vorsokratikern, bis Platon die Bedeutung des Wortes schließlich systematisch fixierte, indem er ihm den Wert eines idealen Archetypen verlieh. Die Semiotik des Eidos wurde in die Domänen der Ethik, Pädagogik und der Politik versetzt.<sup>65</sup>

Der idealistische Gebrauch des Eidos im Sinne der Mathematik ist wahrscheinlich erst ein Resultat der euklidischen Mathematik, während das geometrische Weltbild bereits beim altionischen Naturphilosophen Anaximandros von Milet zur Geltung kam. Schließlich waren dann bei Euklid zwar ideale geometrische Figuren mit dem Wort Eidos gemeint, aber diese waren bei ihm stets von einer Demonstration im empirischen Raum begleitet.<sup>66</sup> Ob Euklid von Alexandria tatsächlich bei Platon gelernt hat, ist unsicher. Die Demonstration füllte die von ihm bemerkte Lücke zwischen der „ewig gleichen“ Figur und der sich verändernden Welt (also das, was bei Platon als *chorismos* auftaucht). Sie importierte Zeit und Materie, Kraft in die Geometrie. Es herrscht bis heute ein Streit darüber, ob es bei Euklid überhaupt einen Dualismus zwischen

---

<sup>60</sup> Stähler, *Die Unruhe des Anfangs ...*, III, 8, p.186.

<sup>61</sup> Croce, *What is living and what is dead of Hegels Philosophy*, p. 165.

<sup>62</sup> Arist. *De An.* 431a; Schopenhauer, Werke I: *Ueber die vierfache Wurzel ...*, V, § 28, p. 137.

<sup>63</sup> Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, I, p. 20, f.

<sup>64</sup> Vernant, *Œuvres II, Figures, Idoles, Masques*, I<sup>o</sup> Partie, 2. La figure des morts I, 1, p. 1540, ff.

<sup>65</sup> Liatsi, *Die semiotische Erkenntnistheorie Platons*, 7, 58.

<sup>66</sup> Steger / Wiegand (ed.), *Semiotik*, Bd. 1, VII, 41, p. 871.

geometrischem und empirischen Raum gegeben habe; genauso steht es bis jetzt in Frage, ob die platonische Ideenwelt wirklich als vollständig abgeschnitten von der Welt existieren solle, als ob Transzendenz und Immanenz bei Platon keinen verschlungenen Bezug zu einander hätten. Heidegger bemerkt: „Idealismus und Realismus verfehlen den Sinn des griechischen Wahrheitsbegriffes, aus dem heraus man überhaupt nur die Möglichkeit von so etwas wie einer ‚Ideenlehre‘ als philosophischer Erkenntnis verstehen kann, mit gleicher Gründlichkeit.“<sup>67</sup>

Die ideale Dimension als ein *Jenseits* zu definieren, scheint mir ein Randeffekt des monotheistischen, oder wenigstens solarmystischen Denkens zu sein. Das Vertrauen in Figuren und Zahlen muss im antiken Griechenland nicht in der Einheit eines jenseitigen Gottes begründet werden. Sie bezieht sich auch nicht auf die Einheit der Politeia, weil sie keine Einigkeit war, und sich die Konstitution der Demokratie täglich neu errichten musste.

Der steigende Bedarf, Güter, Arbeitskraft und Land zu vermessen und zu bezahlen, hebt die Mathematik zum Ausdruck idealer Bedeutung im Diesseits im Sinne der Regulationsprinzipien der kantischen Idee von praktischer Vernunft, und das verbindet Husserl und Kant als Fundierungstheoretiker der Wissenschaften, als Propädeutiker.<sup>68</sup> Hinzu kommt, dass die Diffusion von Geld fähig ist, alle sozialökonomischen Elemente der Gesellschaft trotz differenziertester Arbeitsteilung auf einfachste Weise zu verknüpfen, durch die „ökonomische Ablösbarkeit der Geldfunktion vom Geldmaterial“, wie es Sohn-Rethel in seiner „Kritischen Liquidierung des Apriorismus“ von 1937 treffend ausdrückte.<sup>69</sup> Geld garantiert die Selbstüberwachung, die Beschneidung, Integration, und natürlich die Exklusion der in ihr un/tätigen Individuen. Es wurde wieder und wieder aufgezeigt, dass die verknüpfende und regulierende Wirkung des Geldes gleichzeitig vom Versagen begleitet wird, den Wert nicht wirklich einfangen zu können.<sup>70</sup> Marx bemerkte, dass Geld nicht die Substanz von Handel, Zeit und Wert darstelle. Es sei nur die elementarste Erscheinung eines dem Sozialkörper innewohnendem Maße.<sup>71</sup> Im Sinne einer solchen Existentialbestimmung ist auch das Eidos des Geldes weder die Münze, der Schein oder das Gold, sondern der Modus von Koordinaten, Daten und

---

<sup>67</sup> GA 2, SuZ, § 7, p. 45.

<sup>68</sup> „Eine praktisch gerichtete Logik ist ein unabweisbares Postulat aller Wissenschaften, und dem entspricht es auch, daß die Logik historisch aus praktischen Motiven des Wissenschaftsbetriebes erwachsen ist.“ (Husserl, LU I, § 13, p. 30).

<sup>69</sup> Sohn-Rethel, *Warenform und Denkform*, p. 72.

<sup>70</sup> Maurer, „Does Money Matter?“ in: Miller (Hg.), *Materiality*, p. 142.

<sup>71</sup> MEGA II/1.1, *Grundrisse*, 1. Teil, p. 100.

Institutionen, die es repräsentiert. Die „Geldgeltung“ ist bei Husserl eine nicht-metaphysische, eine geschlossene Wesensmöglichkeit.<sup>72</sup> Noch Searle schreibt in seinem letzten Buch: „Money is money because the actual participants in the institution regard it as money.“<sup>73</sup> Auch er spricht der Einbildungskraft und der damit verbundenen Intentionalität hierbei eine gewichtigere Rolle zu als der Beobachtung im relativen Sinne. Bereits im antiken Griechenland kam es zu dem Paradox, dass der Wert des Geldes fiktiv von der Warenzirkulation abgeschnitten wurde: „*Ousia* (wealth, being) is imagined with the *qualities* of monetary value (abstract, unitary, homogeneous, unchanging) but without the (exchange) *relation* by which monetary value is constituted.“<sup>74</sup> Diese unbewusst ablaufende Abstraktion (der Wert, „[...] als ein dem Bewußtsein »Immanentes« [...] setzt sich dem Bewußtsein als ein Fremdes entgegen“<sup>75</sup>) ist laut Seaford ideologischer Natur – das Individuum möchte sich sozusagen davor bewahren, auf dem Markt veräußert zu werden, es will autonom sein. – Die Kritik am Werkbegriff durch Levinas verdeutlicht dies in systematischem Sinne.

Kultur, Gottheit und Geldwirtschaft bestimmen das begriffliche Bild des jeweiligen Menschen in seiner Zeit und Umgekehrt. „Die Ware ist zwar die Urform der Ideologie, aber sie selbst ist nicht einfach falsches Bewusstsein, sondern folgt aus der Struktur der politischen Ökonomie. Das ist der eigentliche Grund, warum das Bewusstsein vom Sein bestimmt ist.“<sup>76</sup>

Mit dem idealistischen Gebrauch des Eidos intendierte Platon, dass die Ethik fähig sein soll, die Routine der Erziehung auch in der Krise zu gewähren. Zum Paradigma hypostasiert sollte es konditioniertes Verhalten fördern. Das Eidos als die technische Kernfigur der Ethik Platons ist ein methodologisches Resultat von der *distribution des biens* und ihrer determinierbaren Rückkoppelung auf die Ethik, eine Architektur übrigens, die sich nirgends ausgeformter antrifft als in der Nikomachischen Ethik und bei J. St. Mill.

Für Hegel und Engels ist Freiheit die „Einsicht in die Notwendigkeit“ einer durch den Menschen modulierten Welt, also des Hobbeschen Gottes – Heidegger hält diese Freiheit für überlebensnotwendige Armut.<sup>77</sup> Platon und Hegel sind nicht

<sup>72</sup> HUA XXXIX, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, p. 521; Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie*, p. 3.

<sup>73</sup> Searle, *Making the Social World*, p. 17.

<sup>74</sup> Seaford, *Money and the early Greek Mind*, p. 246.

<sup>75</sup> H. G. Backhaus, *Dialektik der Wertform*, p. 55.

<sup>76</sup> H. G. Backhaus, *Dialektik der Wertform*, p. 508.

<sup>77</sup> Heidegger, „Die Armut“ in: Heidegger-Studien, no. 10, 1994, p. 8, ff.



überzeugt von einer mystischen Offenbarung der Natur wie Schelling – das Reich der Ideen ist selbst ein Inbegriff der Gesellschaft und allem Chimärischen, was sich in keiner kategorialen Definition, sondern in einem empirisch erfassbaren Umsatz, in einer „Chemie“ niederschlägt. Nicht einmal die scholastische Idee Gottes als eines erzeugenden Leitfadens für das Leben hatte die Geometrie jemals belästigt – die Individuation Gottes beruht größtenteils auf numerischen Prinzipien. Weder Phänomenologie noch Dialektik kommen der Mathematik ins Gehege. Sie kritisieren beide den Übergang der Mathematik in die Welt und den Übergang der Welt in die Mathematik.

Die autonome Relation, die sich in einer Idee ausdrückt, kann wie die Winkelsumme des Dreiecks weder ad hoc manipuliert werden, noch trägt sie den Stempel des Göttlichen.<sup>78</sup> Das Diesseits und Jenseits ist im Werden aufgehoben, ganz im Sinne des Zusammenspiels von Wachheit und Schlaf bei Heraklit. Jeder Naturprozess verläuft zwischen „Steresis und Eidos“ (zwischen Nichtsein und Sein, sagt Gadamer: GW 6, p. 83).

Hegel, der jede ihm bekannte Silbe des Heraklit in sein System aufzunehmen versucht hatte, vergleicht die Produktion der Begriffe wie ein Pythagoreer mit sich bewegenden Punkten, die zu Linien werden, welche eine Figur bilden. Der Begriff ist ihm aber nur seelenlose Idee, die virtuell aufrecht erhalten werden muss, um die Natur im Sinne der Phänomenologie bei Fichte „festzuhalten“ – eine besondere Konstitution des Seins zu fixieren, selbst wenn das festgehaltene Seiende im Verlaufe seiner Entwicklung obliteriert. „Es ist die Ohnmacht [...] der Natur, die Strenge des Begriffs nicht festhalten und darstellen zu können und in diese begrifflose blinde Mannigfaltigkeit sich zu verlaufen. [...] ihr Gegenstand ist das Vernunftlose.“ (Hegel, Werke V, p. 45)

Gadamer sprach hierbei von einer idealistischen Sicht, die selbst das Ephemere in eine konsistente Form zu bringen vermag. Kittler, einer der bedeutendsten Schüler des späten Heidegger spricht von der Mode der „fixen Idee“, deren Kritik er in Jean Pauls „Quintus Fixlein“ verankert sieht.<sup>79</sup> Noch Althusser betont die *illusion fixiste du devenir sensible*. Er sagt wahrscheinlich nicht zu Unrecht: „Si on reste là, on ne sort pas de Hegel.“<sup>80</sup> Hierzu Adorno: „Der Begriff an sich hypostasiert, vor allem Inhalt, seine eigene Form gegenüber den Inhalten. Damit aber schon das Identitätsprinzip: dass ein Sachverhalt an sich, als Festes, Beständiges, sei, was

<sup>78</sup> Stumpf, *Verhältnis des Platonischen Gottes zur Idee des Guten*, II, 1, 20, f.

<sup>79</sup> Kittler, *Aufschreibesysteme*, p. 141.

<sup>80</sup> Althusser, „Sur le rapport de Marx à Hegel“ in: Hyppolite, *Hegel et la pensée moderne*, p. 99.

lediglich denkpraktisch postuliert wird.“ (GS 6, p. 156, f.)

Dieser mit Fichte in der GWL 1794 als notwendig designierte (aber falsche) Zirkel in der Begriffsbildung hat nichts spezifisch Hegelsches an sich und lässt sich noch in *SuZ* finden. In der zum Scheitern verurteilten Widerlegung allen Zufalls bleibt die ein solches Unterfangen lenkende Unsicherheit fixiert, oder eo ipso abrufbar. Das Eidos ist eine durch ein Organon „fixierte“ *morphê* mit einer lediglich abstrakten Ausdehnung (Leibniz).<sup>81</sup> Die pure Möglichkeit ist die Ausdehnung des Eidos<sup>82</sup> – die Objektivität des Scheins ist wortwörtlich im „Geschehen“<sup>83</sup> –, was bedeutet, dass ihr empirisches Datum apodiktisch egal ist. Bei Husserl komponiert deshalb die Form den Charakter der Zeitobjektivation.<sup>84</sup> Wie bei Brentano kann die Form nicht „das sein, worauf wir uns als Gegenstand psychisch beziehen. [...] Dies hindert aber nicht, dass in vielen Fällen die Fiktion, als hätten wir noch anderes als Reales wie z. B. Nichtseiendes ebenso wie Seiendes zum Objekt, sich bei logischen Operationen unschädlich erweist [...]“.<sup>85</sup> Trendelenburg sind die Kategorien fixierte Grundverhältnisse, die dem Denken vorausgehen, so auch die Form, „welche die Materie befasst“.<sup>86</sup>

„Das Denken, aus dem die bildende Anschauung stammt, kann seine Grundbegriffe nicht aus dem Grau reflectierender Abstractionen und deren sich

---

<sup>81</sup> Vgl. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem ... I*, p. 44. Hierin sehe ich übrigens den Punkt, weshalb Hegel eine bestimmte Seite an Leibniz nicht ausstehen konnte. Die abstrakte Ausdehnung musste Hegel in der „Bewegung von Nichts zu Nichts“ wegerklären: er zwang ihn zu einem „gemogelten“ Anfang seiner Wissenschaft der Logik (den er in der Subjekttheorie wieder gut zu machen versuchte). Mit Schelling hielt er wohl eher am Monaden-Begriff Giordano Brunos fest, als an demjenigen Leibnizens. Abgesehen von der Bewegung von Nichts zu Nichts, ist die Leibniz-Interpretation Hegels durchaus zu vertreten: „Bei dem Ausdruck Seele schwebt die Vorstellung vor, dass sie ein *Ding* ist wie die anderen Dinge; man fragt nach ihrem *Sitze*, der *räumlichen* Bestimmung, von der aus ihre *Kräfte* wirken, noch mehr danach, wie dieses Ding *unvergänglich* sei, den Bedingungen der *Zeitlichkeit* unterworfen, der Veränderung darin aber entnommen sei. Das System der *Monaden* hebt die Materie zur Seelenhaftigkeit herauf; die Seele ist in dieser Vorstellung ein Atom wie die Atome der Materie überhaupt; das Atom, das als Dunst aus der Kaffeetasse aufsteige, sei durch glückliche Umstände fähig, sich zur Seele zu entwickeln, nur die *größere Dunkelheit* seines Vorstellens unterscheide es von einem solchen Dinge, das als Seele erscheint.“ (Hegel, Werke 6, p. 494).

<sup>82</sup> Dufourcq, *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, p. 141. Weiterhin beschreibt uns die Autorin dieses Buches die Raum-Zeitlichkeit der Phantasie und des Trugbildes auf p. 200 : „En l’occurrence Phantasie et Phantom renvoient à un apparaître dont la dimension d’apparence – par conséquent de flottement, de déracinement et de fluctuation – prédomine. De même le schème est clairement lié, dans la tradition kantienne, à l’imagination comme lieu d’émergence du sens au creux du sensible: le schème husserlien est précisément, lui aussi, une forme naissant dans le flux des sensations. Selon la définition de Husserl, le fantôme ou le schème de la chose consistent en l’objet cohérent dessiné par une suite concordante de sensations, notamment, d’abord, de formes délimitées par des propriétés visuelles ou tactiles. Le fantôme est bien déjà un objet spatial et, en un sens, il se détache du flux des apparences car il possède une certaine intégrité dans le temps.“

<sup>83</sup> Windelband, *Vom System der Kategorien*, p. 57.

<sup>84</sup> HUA X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, p. 122.

<sup>85</sup> Brentano, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, p. 149, f.

<sup>86</sup> Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 366.

verwischenden Combinationen schöpfen, zumal diese schon die Anschauung voraussetzen.“ (ebd. p. 363) Bei seinem Lehrer Schleiermacher hebt die Kraft der Form die Impression aus dem Chaos.<sup>87</sup>

Monique Dixsaut stellt fest, dass das Eidos schon in der Antike in einem Diskurs superveniert, der die Notwendigkeit entdeckt hat, die physikalische Erklärung physischer Wirklichkeit zu überwinden.<sup>88</sup> Und sogar bei einem Dynamisten wie Bergson ist das Eidos die „vue stable“, welche von der Instabilität der Dinge hergenommen sei, was sehr an eine Formulierung Comtes erinnert, die sich an Bichat orientiert. Es designiere außer der Idee zudem dreierlei Elemente: „1° la qualité, 2° la forme ou essence, 3° le but ou dessein de l’acte s’accomplissant, c’est-à-dire, au fond, le dessin de l’acte supposé accompli. Ces trois points de vue sont ceux de l’adjectif, du substantif et du verbe, et correspondent aux trois catégories essentielles du langage.“<sup>89</sup> Er sagt, das Eidos sei als ein „mécanisme cinématographique de l’intelligence à l’analyse du réel“ zu verstehen, um das Datum im Eidos aufheben zu können. Es gilt ihm, den begrifflich erzeugten Bruch in der Unmittelbarkeit der qualitativen, kontinuierlichen Multiplizität der Dauer und der quantitativen Vielheit im Bild aufzuheben.<sup>90</sup>

Julius Stenzel und vor ihm Hermann Bonitz entfachte eine Diskussion über den antiken Eidos-Begriff, Trendelenburg und Herbart beschäftigen sich damit, Schleiermacher erwähnt es und gerade bei Husserl wird deutlich, dass er, genau wie Bergson diesen Term ins Zentrum ihrer Bewusstseinsphilosophie gestellt haben. Mit dem heutigen Wissen über Aristoteles wird das Wort Eidos vielleicht zu Unrecht als Form (im heutigen Sinne) übersetzt. Bild, wobei jedoch nicht der Sinn eines *picture* gemeint ist, trifft unseren Begriff näher.<sup>91</sup>

Das Eidos ist *Gestalt* und lässt visuelle Bilder und Wörter als bloße Schatten der physischen Wirklichkeit innerhalb unserer Meinungen und Wahrheiten erscheinen. Cassirer und Panofsky, Bergson, Nicolai Hartmann, Levinas und Derrida, die gesamte French Theory setzte sich intensiv mit dem Eidos auseinander und handelte sich damit eine Art *existentiellen Dekubitus* (Levinas) ein.

In all diesen Überlegungen finden sich trotz katastrophaler Unterschiede auch die gleichen Dinge: erstens, keine greifbare Definition des Terms, wohl aber den Willen, die Vision der Natur einer feststehenden Division zu unterziehen,

<sup>87</sup> Schleiermacher, *Dialektik II*, II, 1, p. 155 und II, 3, p. 237.

<sup>88</sup> Dixsaut, « OUSIA », « Eidos » ET « IDEA » DANS LE « PHÉDON », p. 492.

<sup>89</sup> Bergson, *L’évolution créatrice*, p. 340, f.

<sup>90</sup> Deleuze, *Le Bergsonisme*, II, p. 33 und IV, p. 71. Ders., *L’image-mouvement*, p. 4, p. 83, f.

<sup>91</sup> Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, II, 22, p. 356-362.

zweitens, die Positionierung des Eidos in eine erkenntnistheoretische Konstellation und drittens, die Beraubung der Sicht, welche durch Diaphoresis, Variation und Reduktion in einer Epoché ausgetragen wird.<sup>92</sup>

Bei Kant wird diese Beraubung oder Steresis agnostisch dargestellt: „Die Erscheinungen verlangen nur erklärt zu werden, so weit ihre Erklärungsbedingungen in der Wahrnehmung gegeben sind, alles [...] in einem absoluten Ganzen zusammengefasst, ist selbst keine Wahrnehmung“ (AA III, p. 334). Selbst wenn die abgetrennte, zunächst nicht bildliche Ideenwelt Platons rhetorisch beiseite gelassen wird, ist das Phänomen des Eidos mit sprachlichen, logischen, sozialen, historischen und psychischen Schwierigkeiten verbunden.<sup>93</sup> Selbst wenn wie bei Meinong der Wahn, die Zeit und das Dasein methodisch ausgeschlossen bleiben sollen,<sup>94</sup> kommt man in solchen Formulierungen nicht darum herum, das Gesellschaftliche an der Immanenz zu missachten.

Die Ideenwelt, so lautet das Urteil Husserls, kann in der Wissenschaft im Hinblick auf das Eidos nicht einfach beiseite gelassen werden.<sup>95</sup> Die Welt der Ideen materialisiert sich im Stoff von Theorien.<sup>96</sup>

Das Eidos ist ein mentales Bild, eine Figur, eine Idee, ein Moment der Inferenz. Schließlich fungiert es als Grundlage des philosophischen Begriffs in der Weise, wie Giordano Bruno von der Monade und den vorsokratischen Bildern gesprochen hatte.<sup>97</sup> Das Eidos ist eine individuierende unteilbare Mannigfaltigkeit, die die paradoxen Eigenschaften einer abstrakten Ausdehnung an sich hat. Gefühl, Trieb, Wahrnehmung, Verstand und Denken werden buchstäblich von ihm

---

<sup>92</sup> Plato, CW: *Phaedo*, 65 c, p. 57; GA 2, SuZ, § 31, p. 195. Je komplexer eine Gestalt wird, desto schwieriger wird es, sie zu visualisieren. Das Vertrauen in den auszählenden Vergleich der Ecken zweier Polygone, von denen das eine tausend Seiten, und das andere eine mehr hat, ist relativ gering. Reichenbach rechtfertigt wie schon Salomon Maimon (*Versuch über die Transzendentalphilosophie*, p. 149, f.) hiermit den Vorrang analytischer Methoden gegenüber visuellen (*Philosophy of space and time*, I, § 10, p. 44).

<sup>93</sup> „Der sich [...] in mystischer Form meldende Zusammenhang von Logos und Eidos [...] hat [...] geschichtlich notwendige Grenzen ausdrücklicher Bewahrung und nicht nur praktisch Grenzen in der Einmischung menschlichen Eigenwesens und Eigenwillens in die reine Aussprache dessen was ist und gewesen ist. Dies und nur dies Wesen der Dinge selbst zu sagen – und es nur auf eine sachlich geforderte Weise sagen zu können, – das ist die übersteigerte Forderung eines strikten Objektivismus, dem wir [...] die eigentlich künstlerisch relevante Wesenslehre [...] entgegengestellt haben, das uns in unserem natürlich-geschichtlichen Wesen angeht, ergreift und so im Wechselverkehr von uns ergriffen wird. Wiedergabe ist hier immer Erwiderung aus immer wechselnden Situationen heraus. Sie kann und darf nicht eine bloß sachgetreue, genaue Spiegelung im Medium der Sprache sein. Sprache existiert nur in geschichtlicher Pluralität.“ (F. Kaufmann, „Wesen und Dichtung“ in: Tymieniecka (Hg.), *For Roman Ingarden*, p. 145).

<sup>94</sup> Meinong, *Über die Stellung ...*, 4, § 17, p. 92.

<sup>95</sup> So sagt Elliot: “To truly identify an Eidos it must be grasped in relation to other superordinate ideas [...]” (*Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*, I, 4, p. 63).

<sup>96</sup> Simmel, *Philosophie des Geldes*, IV, I, p. 293 und VI, II, p. 479.

<sup>97</sup> Bruno, *Über die Monas ...*, p. 26; p. 89.

„berührt“. Das Eidos ist weder dem Tode angehörig, noch etwas Lebendiges im Sinne der romantischen Vorstellung des „Organischen“. Es ist elementar, fraktal und kann wissenschaftlich nicht weiter zerteilt werden. Jede Art von universellem Willen und jede besondere Aktion verliert ihre Hoffnung das Eidos zu meiden. Die eidetische Variation dient im Guten wie im Schlechten dazu, ein Stadium von Desinteresse zu erreichen.<sup>98</sup> Singuläre, faktische Realitäten sind in der eidetischen Variation trotz des Anklangs an die idealistische Doktrin „Bewusstsein vor Materie“ nicht von Bedeutung.<sup>99</sup> Jedes Faktum und alle Eidola bleiben bei Husserl explizit auf die tatsächliche Welt bezogen<sup>100</sup> – wobei das im Idealismus als Absolutes Erscheinende durch das Invariante in der „unzerbrechlichen eidetischen Korrelation von Konstitution und Konstituiertem“ ersetzt wird. Während Husserl wie Galilei und Giordano Bruno bei Invarianz an die Ewigkeit geometrischer Prinzipien denkt (also einer idealistischen Definition des Eidos im Sinne der „statischen Phänomenologie“), ist Adorno vom Trauma berührt, dass jene Invarianz sich in die Rassenlehre mogelt, durch transzendente Fixierung zur Ideologie wird (GS 6, p. 50, p. 61, p. 100).

Gesellschaftlich ist das subjektive Bewusstsein der Menschen zu geschwächt, um die Invarianten, in die es eingekerkert ist, zu sprengen. Statt dessen passt es ihnen sich an, während es ihrer Absenz nachtrauert. Verdinglichtes Bewusstsein ist ein Moment in der Totalität der verdinglichten Welt; das ontologische Bedürfnis seine Metaphysik, auch wenn diese, ihrem Lehrgehalt nach, die selber wohlfeil gewordene Kritik an Verdinglichung exploitiert. Die Gestalt von Invarianz als solcher ist die Projektion des Erstarrten jenes Bewusstseins.<sup>101</sup>

Schlagen wir also denjenigen Weg ein, um die Problematik des Eidos so weit handhabbar zu machen, dass wir in dieser Comédie Humaine, diesem Inferno noch etwas weiter hinabsteigen können.

Tran Duc Thao, der genau wie der junge H. Marcuse Dialektik und Phänomenologie wieder zu verschmelzen trachtete, fordert eine Rückkehr von der eidetischen Variation zum Realen, um eine nicht-metaphysische und universelle Ontologie zu errichten.<sup>102</sup> In diesem Sinne legt Lyotard Levinas' Angriff auf die Ontologie aus. Ontologie nach Levinas sei nur ein anderes Wort für eine auf deskriptive Stellungnahmen angewendete Metasprache.<sup>103</sup>

<sup>98</sup> Husserl, *Erfahrung und Urteil*, III. Abschnitt, § 88, 421.

<sup>99</sup> Husserl, *Formale und transzendente Logik*, II. Abschnitt, 6, § 98, p. 219.

<sup>100</sup> Siehe nicht nur bei Husserl selbst sondern bspw. Levinas, DQVI, p. 38.

<sup>101</sup> Adorno, GS 6, p. 102.

<sup>102</sup> Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, Part one, I, p. 7.

<sup>103</sup> Lyotard, „Levinas' Logic“, in: Katz (Hg.), *Levinas I*, p. 288.

Die methodische Raffinesse Husserls liegt in der Enthaltensamkeit der Phänomenologie zum Wesen der gesellschaftlichen Materie und zur faktischen Natur, zur Sozialontologie, denn wie Schleiermacher positioniert sie sich außerhalb des Urteils. Husserl spricht von „Besinnlichkeit“ als ihrem Ergebnis.<sup>104</sup>

„[...] the transcendental problem of the world cannot be formulated before the reduction has been made, for it is concealed from the natural attitude. This is taken to be the reason for detaching the phenomenological philosophy from any mundane problems as the motivating sources.“<sup>105</sup> Heidegger formuliert dieses ‚detachment‘ während des Freiburger Sommersemesters von 1920: „Philosophie ist, sofern sie sich treu bleibt, nicht dazu bestimmt, die Zeit, die Welt usw. zu retten oder zu erlösen oder das Elend der Massen zu lindern oder die Menschen zu beglücken oder die Kultur zu formen und zu steigern.“<sup>106</sup>

Frei nach dem Motto von Benjamin Franklins’ Bestseller: „[...] when you have got the philosopher’s stone, sure, you will no longer complain of bad times or the difficulty of paying taxes.“<sup>107</sup>

Ernst Tugendhat entlarvt diese gefährliche Situation bezüglich der Neutralität von Phänomenologie als ein philosophisches Vakuum zwischen Verantwortlichkeit und Unverantwortlichkeit.<sup>108</sup> Am Ende nämlich ist diese wirklich mühevoll errungene Neutralität Deckungsgleich mit philosophischer Kultur als bildendem Faktor überhaupt. Das Dasein ist „in seiner metaphysischen Neutralität schon durch das Miteinander bestimmt“.<sup>109</sup> Betrachten wir diese Neutralität als einen phänomenologisch (formalen) Abbau der Tradition, so haben wir in der Destruktion bei Heidegger ihr (faktisches) Gegenstück.<sup>110</sup>

Die Neutralität als theoretischer Vorgriff soll zur Verantwortungsfähigkeit leiten.

---

<sup>104</sup> Von daher haben die Chinesen durchaus Recht, das Wort Philosophie mit „Kontemplation“ zu übersetzen.

<sup>105</sup> Farber, *The Foundation of Phenomenology*, p. 548.

<sup>106</sup> GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, p. 170. Husserl stellt die eidetische Variation als besondere methodische Gestalt dar, die Gleichgültigkeit gegen die Wirklichkeit hervorrufen soll, und somit das „als Wirklichkeit Dastehende den Charakter des beliebigen Exempels, des gleichgültigen Ausgangsgliedes einer Variationsreihe“ erhält. Für ein reines Eidos sei die faktische Wirklichkeit der in Variation versetzten Einzelfälle irrelevant. (*Erfahrung und Urteil*, p. 421).

<sup>107</sup> Franklin, *Poor Richard’s Almanac*, p. 30.

<sup>108</sup> Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, I, 2, § 9, a, p. 192. Siehe dazu auch den in Amerika erschienenen Artikel von Günther Anders, *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger’s Philosophy*, insbesondere p. 338, f.

<sup>109</sup> GA 27, *Einleitung in die Philosophie*, p. 146.

<sup>110</sup> GA 62, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, p. 368, f. Über den Gegensatz von Husserls formaler und theoretischer Methode im Gegensatz zu Heideggers Gebrauchstheorie des Weges, Näheres im Kapitel über Heidegger.

Diese ist für Husserl bereits ins „Radikale gehend“.<sup>111</sup> Am Ausdrucksbegriff schließlich nehmen sich Heidegger und Husserl gegenseitig in Beschlag: „Die reine, radikale und universale Herrschaft der Konstitutionsidee in der Philosophie ist für Heidegger „im deutschen Idealismus bereits da“ (GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, § 15, p. 141). Phänomenologie ist ihm dementsprechend der Höhepunkt einer solchen Tradition (ebd.). Auch wenn es weh tun sollte: diese phänomenologische „Neutralität“ trug zur Nützlichkeit von Husserls Lehre im Gewande Heideggers für die nationalsozialistische Kulturphilosophie bei. Schon beim jungen Heidegger ist mit jener Neutralität, die er nicht erst bei Husserl, sondern bei Schleiermacher findet, eine spezifische Unendlichkeit des *religiösen* Erlebens gegeben. „*Geschichte* im eigentlichsten Sinne ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr. Die Menschheit ist als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen anzuschauen, in ihr das abgesonderte Dasein zu verlieren.“ (GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 322). Auch nach dem 2. Weltkrieg ist es bezeichnenderweise Landgrebe, der versucht, diese Neutralität mit Husserls späterer Konzeption der Lebenswelt und der mit ihr verbundenen Intersubjektivität und Husserls Kritik am Solipsismus aufzuwiegen.<sup>112</sup> Das mag alles Bestand haben, doch wie man dann aber gleichzeitig die *Monadologie* Husserls verteidigt, zudem von einer „absoluten Erkenntnis“ schwärmen kann und dann noch den Nazi („Psychiater“) Kretschmer als phänomenologisch orientierten Forscher ausweisen will (a.a.O., p. 21), bleibt so lange ein Rätsel, bis man diese Haltung, dieses „laute Schweigen“ auf politische Faktoren hin untersucht und die damit zusammenhängenden Gefahren der abendländischen Metaphysik und ihre Vorstellung von Staat, Rasse, Geschichte und der Definition des Menschen demarkiert: Es ist die Lehre vom Typus hier das entscheidende. Kretschmers Kollege Oswald Kroh, auch an dieser „Lehre“ beteiligt, setzte sich 1922 intensiv mit der Eidetik auseinander. Man muss zu Husserls ausdrücklicher Verteidigung sagen, dass er sich gegen eine Psychologisierung der Eidetik und auch gegen die Kunstlehre vom Staat gewendet hat.<sup>113</sup> Gotesky sieht bei Husserls Standpunkt,

<sup>111</sup> Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, § 104, p. 243.

<sup>112</sup> Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Kap. II.

<sup>113</sup> „Egoismus ist ein unbedingt schlechtes Lebensziel, also ist auch jede Kunstlehre des Egoismus ein Schlechtes und sogar ein ethisch Böses, sofern die Ethik uns erweist, dass das Ziel unwertig ist und schlechthin nicht in unseren Willen aufgenommen werden darf. Das betrifft den individuellen wie den nationalen und staatlichen Egoismus in gleicher Weise.“ (HUA, Materialien IX, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1919*, p. 140).

insbesondere auf das Normale bezogen noch lange nicht, dass Husserl fähig war, die Normativität hinreichend zu fundieren. Er macht dies am Beispiel der Medizin und dem Begriff des Normalen deutlich.<sup>114</sup> Landgrebe spricht von einer Art „Schwindeligwerden“ – er drückt es sehr poetisch aus, indem er sagt, der unendliche Fortgang der Erfahrung beginne, das In-der-Welt-Sein zu bedrohen (p. 61); – Levinas hält ihn (trotz ähnlicher Vorbehalte) für einen Kaffeehausphilosophen (Œuvres, p. 81).

Wen es interessiert, wie diese Neutralisierung methodisch ins Bild gesetzt wird, der findet eine aktuelle und tiefgründige Erläuterung dafür im Buch von Marcus Brainard.<sup>115</sup> Dieser Autor stellt fest, dass zwischen jener Neutralität und der Positionalität des Zeitbewusstseins ein Abgrund besteht: „The danger of speaking in this way, however, lies in the possibility of overlooking the fact that neutrality *sensu stricto* contributes nothing to consciousness. It is in effect a parasitic mode, for it lives off a preceding positionality.“ (p. 167) Husserl versucht dieses Problem zu beheben, indem er Positionalität und Neutralität ins *Ausdrückliche* übergehen lässt (*Ideen I*, § 124) und somit das Problem in einem reflexiv gesetzten Bild verschwindet. Philosophie wird dadurch für Heidegger zum Denksport, zum ästhetisierenden „Sich-ein-Bild-machen“ (GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, § 15, p. 146), gegen das er und Husserl sich zumal auch auflehnen.<sup>116</sup>

Wie für Marx, ist für Levinas die auf der Basis der Lehre des Ausdrucks in impersoneller Universalität entstehende Hypostase, auf die ich im zweiten Abschnitt dieses Kapitels zu sprechen kommen möchte, nichts weiter als eine erste Etappe zur Soziallehre (EI, 3, p. 42). Ich kann mich leider nicht anders ausdrücken, als zu sagen, dass die Phänomenologie zum Wissenschaftsmythos, zur Sedierung im Sinne des dionysischen θιάσος, dem Vorreiter der Tragödie

<sup>114</sup> „Despite the useful work Husserl has done in clarifying the idea of a normative science, it does not appear to be quite adequate. Essentially, he asserts that a normative science recasts the theoretical to fit in with some fundamental norm of evaluation. Abstractly, this definition seems right. A normative science like medicine takes, as its norm, health. All the theoretical propositions of medicine, which are explanations or descriptions of both health and disease, are recast in order to state the conditions which must obtain in order that a human being remain healthy or return to health. But then Husserl explains more concretely, as already pointed out, that this evaluation is always in terms of good or bad, not in the moral sense, but in a more inclusive sense of being satisfactory or unsatisfactory. (The moral meaning of ‚good‘ or ‚bad‘ is simply a special case or species of the genus ‚good‘ or ‚bad‘.) This conception of ‚normative‘, which means that the fundamental norm of evaluation for medicine is of the type of proposition, ‚Health is good‘, seems too narrow to include medicine.“ (Rubin Gotesky, „Husserl’s Conception of Logic as Kunstlehre in the *Logische Untersuchungen*“ in: *The Philosophical Review*, Vol. 47, No. 4 (Jul., 1938), p. 387.

<sup>115</sup> Brainard, *Belief and its Neutralisation*, Kap. III, 4, pp. 157-180.

<sup>116</sup> GA 2, SuZ, § 77, p. 528; HUA XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*, p. 574.



geworden ist.<sup>117</sup> „Ikarios gab vom Wein den Hirten, die damals – also noch vor der Ankunft der Göttin Demeter nach Attika, die das Getreide und die Agrikultur in das Land brachte – die Gegend bewohnt haben. Sie tranken zuviel, wurden vom Wein überwältigt, glaubten sich vergiftet und erschlugen den Geber.“<sup>118</sup>

Der Stellvertreter des Ausdrucks der gesellschaftlichen Welt ist im System von Levinas der Begriff *le visage* : „L’altérité qui s’exprime dans le visage fournit l’unique ›matière‹ possible à la négation totale.“ (TI, p. 216).

Bei Adornos Negativer Dialektik, die genau wie das Werk von Levinas von einem kämpferischen Umgang mit der Wahrheitsproduktion des deutschen Idealismus und seinen Folgen begleitet war, wäre ‚*le visage*‘ mit dem, was er die „Fratze im Bestehenden“ (GS 6, p. 190) genannt hat gleichzusetzen. „Voir le visage, c’est parler du monde. La transcendance n’est pas une optique, mais le premier geste éthique.“ (TI, p. 190)

La vérité appelée par le visage, et elle seule, est le départ inquiet, le beau risque du voyage. Elle défonde donc toute philosophie première et toute vérité dernière. Autrement dit, elles ne les laissent pas à elles-mêmes, comme dit Levinas de la politique – et d’ailleurs la politique est l’alpha et l’oméga de la raison et du savoir, du logos et du sens, elle est bel et bien en Occident la juste mesure de toute démesure. A cet égard, il y a toujours dans la philosophie une politique de la philosophie, c’est-à-dire une économie de la production du sens qui organise et surdétermine le travail du concept.<sup>119</sup>

Beim Spiegeln der Welt gesellt sich das innere Feuer zu der Kraft des äußeren Feuers (Platon, *Timaios*, 46 a). Was rechts ist, erscheint auch rechts, auch wenn es spiegelverkehrt ist – das ist die nicht-optische Wahrheit der Mimesis, ja, des Verstehens, der sich im Denken orientierenden Subjektivität selbst.<sup>120</sup> Von keiner Philosophie sind stärkere ästhetische Wirkungen ausgegangen als von Platons System. Eines, „das ein eigenes und selbstständiges, ein Gleichberechtigtes *Sein* der Ästhetik verneint.“<sup>121</sup>

Für den von der Durkheim-Schule geprägten Levinas ist die Wortkomposition ‚*le visage*‘ die Repräsentation von ‚autrui‘. Er erweitert jedoch die dort entwickelte Entsprechung der Epiphanie: Gott ist die Gesellschaft, wenn ‚autrui‘ nicht nur Gesellschaft, sondern auch Trauma im Sinne der Psychoanalyse bedeutet und transzendentalphilosophisch in Form von „l’autre dans le même“ wiederkehrt.

<sup>117</sup> Constantinou, *States of Political Discourse*, p. 9 f.

<sup>118</sup> Kerényi, *Die Herkunft der Dionysisosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung*, p. 19.

<sup>119</sup> G. Bensussan, *Levinas et l’exercice de la philosophie*, p. 31.

<sup>120</sup> Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, p. 123.

<sup>121</sup> Cassirer, *Eidos und Eidolon*, p. 10.

Wichtig ist ihm, die Abwesenheit von ‚autrui‘ mitzudenken (TI, p. 166) – es ist der Ausdruck von ‚autrui‘, der sich im Symbolismus des Werkes stratifiziert.

Das Werk ist demnach die Anzeige (Husserl) dieser Abwesenheit. Das Werk begibt sich auf eine Odyssee, es verschwindet in der Impersonalität des Neutrums. Die Zukunft der Trennung ist für Levinas mittels der Ökonomie gesichert (TI, p. 190, ff.). Wie Bataille und Blanchot induziert bei Levinas das Lustprinzip das Begehren des Triebes nach Ewigkeit (Nietzsche). ‚Autrui‘ kann wie ein Abgott oder ein Fetisch nicht im Bewusstsein erscheinen. „Il est visage, et il y a comme une invisibilité du visage qui se fait obsession, invisibilité qui ne tient pas à l’insignifiance de ce qui est approché, mais à une façon de signifier tout autre que la manifestation, la monstration et par conséquent la vision.“ (DMT, p. 202)

Den Fetischismus „[...] dem Auge der Vernunft einigermaßen erträglich darzustellen [...] hieße [...] den historischen Pyrrhonismus über alle Grenzen hinaus zu treiben.“<sup>122</sup>

Das Bilderverbot, oder der ‚Aniconisme‘ übersteigt den Bildbegriff der Kunst – das Tabu betrifft ebenso das philosophische Bild: das Eidos.<sup>123</sup> Das Fixe am Eidos wird generiert durch Unruhe, durch das Andere im Gleichen: das Simulakrum.

Levinas macht das Problem des Eidos nicht nur praktisch, sondern wie Platon damit auch theoretisch zum ethischen. *Le visage* ist Intervall und Prozesskörper: nicht Gesicht, sondern Ausdruck (TI, p. 43), Impression, Gestalt, Modus, Oberfläche, Spur, Stimme, Kommando.<sup>124</sup> „Le visage n’est nulle par ailleurs qu’en son mode d’apparaître singulier et extraordinaire : il rompt l’horizon de la perception ; il est seul à le rompre de cette manière et, au fond, il est le seul à le rompre vraiment – pour autant qu’il ne se tient nulle part ailleurs qu’en ce bouleversement ou cette rupture même.“<sup>125</sup>

Es ist immer wieder erstaunlich, wie Levinas es bewerkstelligt, mit Heidegger gegen diese Philosophie zu wettern: „La lumière du visage est nécessaire à la séparation“ (TI, p. 161). ‚Le visage‘ ist der Ausdruck einer diachronen Bedrohung, in dem das Wesen (l’être) durch das Mal elemental zur Angelegenheit (chose) wird, die im „Es gibt“ (il y a) hypostasiert ist (TA, p. 28, f.).

Die Einzigartigkeit von *le visage* entreißt sich dem Kontext, sie ist seine immanente Bedingung, die niemals selbst immanent ist.

„Seul un visage peut arrêter la violence mais d’abord parce que seul il peut la

<sup>122</sup> De Brosses, *Über den Dienst der Fetischgötter*, p. 137.

<sup>123</sup> Vgl. GA 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 33.

<sup>124</sup> Dass *visage* ein Ausdruck und nicht das Gesicht ist, sieht man bei Husserl, LU II.1, p. 31.

<sup>125</sup> Sebbah, *Visage de clone*, p. 356.

provoquer.“<sup>126</sup> Levinas konstatiert, sie werde im Richten (justice) vernachlässigt. Richtende Kenntnis ergebe sich notwendig durch Vergleiche von Unvergleichbarem. Sie sei ein Resultat der Sichtbarkeit der Erscheinung der positiv-wissenschaftlich In-Szene-gesetzten Menschen (AT, p. 171-183).

Die Antwort auf die Frage, wie die Phänomenologie denn sehe, steht am Ausgang seiner Ablehnung der eidetischen Sprache (GA 1, *Frühe Schriften*, p. 53; TI, p. I) inklusive des eidetischen Psychismus (TI, p. 111). Bereits Husserls Schüler Georg Misch hält die Rede vom Eidos für verfänglich.<sup>127</sup> Kritische Theorie, genau wie Levinas, zielt in letzter Konsequenz auf einen ethischen Neubeginn der Philosophie ab.<sup>128</sup>

Das Subjekt ist keine einfache Chiffre im Recht, noch ruht das Recht auf idealistischen Prämissen. Levinas und Adorno sprechen vom immanenten Ausdruck der sozialen Welt fast wie von einer *causa transiens*. Ein der Idee äußerliches Vergessen macht sich breit wie einst in der philosophischen Begriffsbestimmung der Akademie.<sup>129</sup>

Im historischen Materialismus findet der Ausdruck des Sozialen in seiner Genese die letzte Instanz seiner begrifflichen Verfestigung. „Husserl a pu parler sans trop de difficulté d’évidence apodictique, mais c’est se qu’il tenait sur le terrain de la pure conscience formelle s’atteignant elle-même dans sa formalité : il faut trouver notre expérience apodictique dans le monde concret d’histoire.“<sup>130</sup>

Historischer Materialismus ist phänomenologisch, wenn es ihm gelingt, über die Differenz von Eidos und eidôlon zu entscheiden, denn diese Differenz demarkiert das ethische Feld – ja, die Welt Platons.<sup>131</sup> Zu Zeiten Spenglers wurde hierin eine Gefahr gesehen: „Die Gefahr des Dichters wie Plato, Goethe, Schelling, der kein System konstruiert, sondern Lebendiges nachbildet, ist es, die Logik zu ethisieren, wie er die Natur in ein phantastisches Wesen auflöst und Begriffe durch Bilder verdrängt.“<sup>132</sup>

Das Eidos hat sich seinen Wiedereintritt in die Diskussion bis in alle Ewigkeit gesichert, sagt Platon, der laut Deleuze und Derrida absichtlich einen so

<sup>126</sup> Derrida, *L’écriture et la différence*, p. 218.

<sup>127</sup> Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, p. 35.

<sup>128</sup> Cf. Iyer, *Blanchot’s Communism*, p. 73.

<sup>129</sup> Platon, *Tht.* 191d. Platon, *VII. Brief*, 342d; Arist. *Kat.* 5a20; *Top.* 139a10; *Met. Phys.* 1040a.

<sup>130</sup> Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t.I, p. 131.

<sup>131</sup> Siehe: Schürmann, *Broken Hegemonies*, p. 178 und Cassirer, *Eidos und Eidolon*, p. 12. „In the Euthyphro (5–6) Socrates proposes that ‚holiness‘ is an Eidos that makes everything that is holy, holy. That usage is adopted and developed in Phaedo 103e and many other places. What eide are there, according to Plato? Holiness and all other ethical concepts are clearly eide.“ (Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, p. 96).

<sup>132</sup> Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Bd. I, p. 485.

mystischen Bildbegriff gewählt hat, um seine „Ideenlehre“ zu begründen.<sup>133</sup>

Die Synonymie von Eidos und Idee bei ihm würde auch eine plausible Erklärung dafür abgeben, warum das Wort Idee ausgerechnet im *Theätet* nicht vorkommt. Die Idee selbst hat stets auch etwas Visuelles an sich (*Protagoras*, 135E, *Phaidon*, 108D). Das Zusammenspiel von Bild und Idee, das sich letztendlich im Begriff niederschlägt und historisierbar wird, erklärt mitunter auch, warum die Gesellschaft ein angeblich schlechthin „unergründlicher Grundbegriff der Soziologie“ ist<sup>134</sup> oder die Psychologie ohne den Begriff der Psyche auskommt und Heidegger eine Theologie ohne Gott verfertigen konnte.<sup>135</sup>

Das Rezept dafür besteht schon bei Kant, der jedoch, wie so oft vor Anthropomorphismen warnt: „[...] so wohl die ontotheologie als auch die physicotheologie geben kein Erkenntnis Gottes ohne Anthropomorphismen.“<sup>136</sup> Eine Seite des kantischen Voluntarismus taucht hier auf: Die Grenze des Begriffs ist der Wille. Heidegger richtet sich noch radikaler als Kant gegen eine solche letztendlich moralische, auf dem Begriff des Menschen fußende Theorie. Das Phänomen des Wollens bleibt noch (allerdings als Sorge, SuZ § 41, p. 194) – doch letztlich geht die *Substanz des Menschen* bei Heidegger in die Existenz über.<sup>137</sup>

Die Mirage, die das formale Eidos begleitet, bringt die begriffliche Produktion von Wissen in eine spezifische Gefahr, die Kant Amphibolie nennt. Kant gibt

<sup>133</sup> Bspw. Derrida, *La Dissémination*, p. 156, ff.; Deleuze, *Logique du sens*, p. 292 – 307.

<sup>134</sup> Adorno, GS 6, p. 59, Anm.; Ritsert, *Gesellschaft, ein unergründlicher Grundbegriff der Soziologie* (2000).

<sup>135</sup> „Wenn die Ewigkeit Gottes sich philosophisch »konstruieren« ließe, dann dürfte sie nur als ursprünglichere und »unendliche« Zeitlichkeit verstanden werden. Ob hierzu die via negationis et eminentiae einen möglichen Weg bieten könnte, bleibe dahingestellt.“ (SuZ, § 81, p. 427, Anm.). Es war ein pragmatischer Schachzug den Heidegger vollführte, als er sich von der Theologie abwandte. Wegen eines Herzleidens trat der junge Heidegger nicht in den kirchlichen Dienst ein (GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, p. 38). Wahrscheinlich wird die Lektüre des deutschen Idealismus hin zu Nietzsche den Rest dieser Abwendung erledigt haben, er sagt: „Jede ernsthafte Erforschung des deutschen Idealismus und vor allem eine gründliche Erfassung seiner Entstehungsgeschichte, muß ihren Ausgang nehmen von der damaligen theologischen Situation. Fichte, Schelling und Hegel waren Theologen, und Kant ist nur, wenn man aus ihm nicht das klappernde Gerippe eines sogenannten Erkenntnistheoretikers machen will, theologisch zu verstehen.“ (GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, p. 7).

<sup>136</sup> AA XVIII, p. 717.

<sup>137</sup> GA 14, *Zur Sache des Denkens*, p. 131; SuZ, § 43, p. 212. Hier zeigt sich ein erster großer Meinungsunterschied zwischen Husserl und Heidegger. Beide beziehen sich explizit auf gewisse Grundsätze der Antike, beide beziehen sich wie Kant kritisch auf Descartes, um den subjektivistischen Scheidepunkt der Transzendentalphilosophie zu markieren, beide auch auf Leibniz. Doch das Ziel ist ein anderes: während Husserl dem Humanismus der Renaissance anhängt, wie ich es im Verlauf noch zeigen werde, findet sich bei Heidegger die Überzeugung, dass die Probleme der Scholastik noch ganz und gar nicht geklärt sind. – Sich den „Zugang“ mittels der nach Rationalität strebenden Renaissancephilosophie zu sichern ist also für Heidegger ein vorschneller Anfang, und das nimmt der Perspektive Husserls ihren grundlegenden Sinn.

einige Beispiele dieses Problems: es kommt zur Verwechslung von Aggregat und System, von Übel und Bösem, von Erfahrung und Prinzip.

Diese Gefährdung der Konfusion erschließt die durch unseren apollinischen Sinngebungsprozess in Vergessenheit geratene dionysische Seite der Realität, ein anarchisches Chaos, einen *Conatus*, für den es keine Grammatik gibt. Für Kant ist die Organisation des Subjektes (seine sinnliche Beschaffenheit) selbst der Grund für die Amphibolie im Begriff, Urteil und Vernunftschluss.<sup>138</sup>

Wenn nun der *Conatus* nicht wie bei Spinoza auf äußere Wirkung zurückgeführt wird, sondern sich bei Kant am Bewusstsein orientiert, wird er zum Widerstand des Subjekts im Aufgang der Zeit.

Das Eidos wohnt der konkreten Wesenheit inne und versperrt die vollständige Einsicht ins Subjekt, das gleichzeitig mehr und weniger ist als die Kopie seiner Umstände und Selbstsetzungen. In der Wesenheit, die bei Aristoteles den letzten Unterschied zum Eidos ausmacht, findet keine Ordnung statt, denn es gibt in ihr kein Früher oder Später (*Met. Phys.* 1038a). Ein grammatisches Subjekt ist dementsprechend etwas Ungereimtes, wie Hegel es in Unzufriedenheit mit Kant bemerkt.<sup>139</sup> Kant hat vielleicht an diesem Punkte resigniert, aber er hat unmissverständlich klargemacht, dass an dieser Schwelle der Sinn einer moralischen Teleologie in der Nomothetik der Freiheit einerseits und der Natur andererseits zu suchen ist (AA V, p. 448).

Das Eidos ist ein *kulturelles* Problem und wird von der kontinentalen Philosophie mit erheblich mehr Beachtung behandelt als im Angelsächsischen.<sup>140</sup> Mit der höchst vollendeten Arbeit Marvin Farbers: *The Foundation of Phenomenology* (1943), in der Husserl als einer der meist missverstandenen Philosophen in der Geschichte der Philosophie betitelt wird (p. 544), entfernte sich der Mainstream der US-Philosophie bereits früh von der Phänomenologie. Spiegelbergs Historiographie *The phenomenological movement* (1960) ergänzte diesen „Abschied auf Weiteres“ (also bis zum Aufkommen von Dennetts Heterophänomenologie und Rortys phänomenologischem Pragmatismus) mit einem archäologischen Querschnitt durch das Feld. In jüngster Zeit findet eine Art Wiederentdeckung des Wastelands statt, nicht zuletzt wegen der Beliebtheit des

---

<sup>138</sup> AA XII, p. 105; AA XII, p. 556; AA XXIII, p. 484.

<sup>139</sup> Hegel, Werke V, p. 30. Siehe auch Husserl, LU II.1, p. 337, der bei dem Projekt einer universellen Grammatik vor dem ineinanderlaufen Empirischem und Apriorischem warnt.

<sup>140</sup> Eine Auseinandersetzung mit der kontinentalen Problematik des Simulakrums lässt sich bei Temenuga Trifonova in ihrem Buch: *The image in french philosophy* finden. Ihre Arbeit auf diesem Feld stellt sie auf Seite siebzehn dieses Buches als eine Pionierleistung dar.

Poststrukturalismus unter zeitgenössischen Geisteswissenschaftlern. Um das „Wasteland“ in Amerika zu verstehen, sehen wir uns kurz die Definition von Phänomenologie an, die Peirce geliefert hatte. Phänomenologie ist ihm die Arbeit an den Kategorien, und ihren Relationen untereinander (Collected Papers 5.43). Sie sei die „Doktrin“ der Kategorien (Collected Papers 1.280), die Grundlage der Logik (Collected Papers 8.297) und der normativen Wissenschaften. Phänomenologie, als primäre, *positivistische* Wissenschaft sagt, was ist, während die normative und die logische Wissenschaft sagt, was sein sollte (Collected Papers 5.39). In der Phänomenologie geht es auch bei Peirce nicht um Wahrheit (Collected Papers 2.120), sondern um Schein (Collected Papers. 2.197). Auch hier Aniconismus, Phänomenologie ist ein „Öffnen des mentalen Auges“ (Collected Papers 5.41). Die größte Unähnlichkeit zu Husserl wird wohl sein, dass er wie die Schule von Rickert den Begriff der Intentionalität meidet.<sup>141</sup>

Bei Peirce tritt nicht die Intentionalität sondern die schon bei Aristoteles betonte Abduktion in den Vordergrund. Der Begriff des ‚tekmêrion‘, also des indizierenden Zeichens spielt hierbei die entscheidende Rolle (Arist. *Rhetorik*, 1357b).

Aufgrund des Begriffes der Inferenz wird bei ihm die Intentionalität nicht erwähnt, und auch „[...] in der phänomenologischen Lehre vom Eidos steckt kein ‚empiristischer Intuitionismus‘: keineswegs wird die so oft missverstandene ‚Wesensschau‘ als ein irgendwie mystischer Akt, sozusagen als ein schlichtes ‚Sehen‘ des Unsinnlichen, als eine rezeptive Intuition bestimmt; vielmehr ist das Eidos das Korrelat einer Denkoperation, einer intellektiven Spontaneität.“<sup>142</sup>

Bei so viel Freiheit bleibt es nicht. Spiegelberg z. B. hält das Unternehmen Husserls für epistemologisch motiviert und dasjenige von Peirce für kategorial. Diese Unterscheidung ist lax, denn die phänomenologische Bestimmung des Wesens zielt, so sagt es Fink, auf die kategoriale Existenz des Eidos, und nicht auf dessen hypostasierte Substantialität ab. Es geht darum, den Schein zu analysieren, und dieser hat ganz eindeutig in die Gesellschaft eingebettete Ursachen, die von der Gesellschaft als solcher nicht automatisch durch eine Definition freigelegt werden. Somit entwickelt sich die Phänomenologie in der Bestimmung des Wesens analog zum kantischen System zu einer Sittenlehre, bzw. zu einem erkenntnistheoretischen Vorprogramm der Ethik. Die Beziehung von Eidos und

<sup>141</sup> Vgl. Spiegelberg, „Husserl’s and Peirce’s Phenomenologies: Coincidence or Interaction“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 17, No. 2 (Dec., 1956), p. 173.

<sup>142</sup> Fink, *Die phänomenologische Philosophie ...* in: Kant-Studien. No. 38, p. 329.

Maß – der schopenhauersche *Takt* könnte vielleicht am besten dasjenige Ideal symbolisieren, das in der bloßen Erkenntnis nur eine Bestrebung, ein *Fiat* ist. In Richtung des Eidos ist der angelsächsische Sektor der Philosophie derzeit noch zum Konsumenten des Kontinents herabgestuft.

Guttings durchaus gut gelungene Synopse der französischen Philosophie<sup>143</sup> greift den Term „eidetisch“ wiederholt auf, aber ohne ihm eine größere Bedeutung beizumessen. Und auch die Enzyklopädie des modernen französischen Denkens thematisiert das seit einiger Zeit in Frankreich kursierende Wort „Simulakrum“ nicht gesondert.<sup>144</sup>

In einem anderen englischen Nachschlagewerk heißt es: „The term simulacrum designates a semblance, an image of something which it is not. [...] the production of models or simulacra is the means by which we make sense of the world. Semiotics itself uses the concept simulacrum when analysing reality effects and attempting to visualize, or visually represent, structures of meaning, or systems of interpretation.“<sup>145</sup>

Die Zeichentheorien von Bataille, Lacan, Foucault, Klossowski, Barthes, Deleuze, Derrida, Kristeva und Baudrillard operieren mit diesem Begriff des Simulakrums, den auch Levinas in *De l'existence à l'existant* und Sartre in seinen Büchern über das Imaginäre verwenden. Roger Caillois stellt diesem ‚eidôlon‘, diesem Simulakrum oder Abbild und Trugbild, jener „Kopie der Kopie“ den Taumel, den Schwindel (le vertige) an die Seite.<sup>146</sup> In der kontinentalen Philosophie taucht das Simulakrum genau dann auf, wenn ein feindliches Aufeinandertreffen von Phänomenologie und Dialektik vorliegt (Nietzsches Differenz des Apollinischen und Dionysischen, der „Manierismus“ bei Gustav René Hocke könnte ein schönes Beispiel dafür abgeben.) Das Eidos hat wie das Simulakrum eine lange Reise durch die Zeit hinter sich, sowie einen Ursprung, den wir nur ungenau kennen. Dass die griechische Kultur, auch die Epen Homers ältere Hochkulturen zum Vorbild hatten, kann angenommen werden.<sup>147</sup> In der griechischen Antike wandern die beiden Alltagsbegriffe der Gestalt, ihres Abbilds und des Trugbilds in die Kunst. Über die mimetischen „eikasia“ (die Abbilder) der atomistischen Widerspiegelungstheorien der Vorsokratiker wandern sie in die Philosophie

---

<sup>143</sup> Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century* (2001).

<sup>144</sup> Murray, *Encyclopedia of Modern French Thought* (2004). Simulakrum ist ein von Lukrez zur Übersetzung des vorsokratischen Terms eidôlon gebrauchter Neologismus. Siehe bspw.: Lucretius, *On the nature of things*, Book IV, p. 124.

<sup>145</sup> Martin/Ringham, *Dictionary of semiotics*, p. 123.

<sup>146</sup> Caillois, *Les jeux et les hommes*, chap. VII.

<sup>147</sup> Dazu: Dihle, *Hellas und der Orient*.

Platons ein.<sup>148</sup> Dort werden sie – mittels der Transzendentalien – Teil der schematischen Gegenstandstheorie Platons. Aristoteles systematisiert sie nachher ausführlicher und charakterisiert das bis heute polyvalente Eidos als ein spezifisches „topos“.<sup>149</sup> Nicht nur Aristoteles, sondern auch Schleiermacher fasst es dementsprechend auf, wenn er das ‚topos eidon‘ Platons den Ort aller wahren Begriffe in der absoluten Vernunft nennt.<sup>150</sup> Bei Bonitz schließlich wird das Eidos definiert als Bezeichnung der Form – „mag sie nun das Wesen des Einzeldinges bestimmen im Gegensatze zu dem für die Existenz des Einzelnen erfordernden Substrat, ‚hypokeimenon‘, ‚hylê‘, oder mag sie als das Gemeinsame eine Mehrheit von Unterarten oder unmittelbar von Individuen umfassen“ – weswegen seine Wortbedeutung mit dem ‚genos‘ verschwimme, da es ebenso als ein Klassenbegriff verwendet werden könne.<sup>151</sup>

In ähnlicher Weise bemerkt David M. Balme in seinem Artikel: *Genos and Eidos in Aristotle's Biology*, dass die bei Aristoteles angelegte logische Unterscheidung zwischen Genos und Eidos in den biologischen Werken nie ausgeführt wurde. Der absolute und relative Gebrauch von Genos und Eidos bei Aristoteles scheint mit der Frage vergleichbar, ob Platon die ‚dihairesis‘ verwendete, um systematische Analysen zu betreiben, oder ob er sie immer nur auf ein „Set“ angewendet hat.

Die maieutische Dialektik, die sich in Sokrates personifiziert, dient Platon dazu, die Philosophie der Vorsokratiker (wo die Begriffe des Eidos und der Eidôla die Grundlage einer ersten naturphilosophischen Wahrnehmungstheorie bei den Griechen abgeben) zusammenzufassen. Auf diesem Aggregat fußend kreiert Aristoteles seine Naturphilosophie.<sup>152</sup> Die bei Platon vorliegende Verweltlichung des mathematischen Idealismus sowie eine mit lebendigen Beispielen unterfütterte Schematisierung der metaphorisch bleibenden Abstraktionen vorsokratischer Abbild-Theorie in die Dimension der Ethik wird mittels des Mimesis-Begriffes bei Aristoteles noch verstärkt und ganz grundsätzlich zu einer philosophischen Sprachtheorie ausgebaut.

Schleiermacher erkannte die Folgen dieses Winkelzuges der Akademie für unser Denken, indem er die seit der Philosophie des Mittelalters und der Neuzeit ruhende Kombinatorik wiederbelebte, wie es vor ihm bereits die Geister Pascals und Lamberts taten. Auf dem Weg von Schleiermacher zu Dilthey scheint jedoch

<sup>148</sup> Platon, *Menon*, 76c.

<sup>149</sup> Horn/Rapp, *Wörterbuch der antiken Philosophie*, p. 451.

<sup>150</sup> Schleiermacher, *Dialektik II*, p. 232.

<sup>151</sup> Bonitz, *Aristotelische Studien*, IV, p. 387.

<sup>152</sup> Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, p. 472.



das geometrische und logistische Moment der Kombinatorik verloren gegangen zu sein, um bei Cohen und Husserl wieder aufzutauchen. Die herkömmliche Theorie geht davon aus, dass das Eidos bei Euklid als ideale Form des Maßes in der Geometrie verstanden wurde. Man sieht hier, dass am Grunde der Zahl, des Raumes und der affirmierenden Negation der Zeit ein *nicht sinnliches* Bild anzutreffen ist. Cohen spricht von einer „generischen Verwandtschaft“ bei spezifischer Verschiedenheit von Mathematik und Dialektik, die darin bestehe, eine Hypothese zu bilden, um eine methodische Analyse anzustellen. Ganz im gleichen Sinne sieht Husserl sein Unterfangen mit der kantischen Kritik, und selbst auch mit der *Dialektik* wesensverwandt (HUA IX, *Phänomenologische Psychologie*, p. 94, f).<sup>153</sup>

Husserl kritisiert hierbei die bloß unendliche Annäherung an den Gegenstand, aber das Verkennen der praktischen Seite des Weltursprungs der Ideenlehre haftet sowohl dem Neukantianismus als auch der Phänomenologie an.

Diese Sache ist mit Marx oder Platon selbst ganz simpel zu verstehen, denn wie wir bereits feststellten, hat die Idealisierung des Maßes ihren Ursprung in stärkerer sozialer Differenzierung, die bedingt wird durch marktwirtschaftlichen Progress. Und so wurden schon vor Platon „Dinge, die an und für sich keine Waren sind, z. B. Gewissen, Ehre u. s. w. [...] gegen Geld veräußerlicht“ und erhielten so durch ihren Preis die Form einer *Ware*. „Der Preisausdruck wird hier *imaginär*, wie gewisse Größen der Mathematik oder das „unendliche Urtheil“ der Logik.“<sup>154</sup> Es musste diese mathematische Idealität philosophisch umgewandelt werden, da sie anscheinend Grenzen zwischen Tauschverhältnissen überschreitet, die, wenn schon nicht schädlich, so doch wenigstens derart nicht nominal vorgesehen waren.

Die Interpretation, dass der mathematische Idealismus die Grundlage für Platons Eidos ist, reicht für unser Vorhaben jedoch nicht aus, und insbesondere Werner Jaeger ist der Überzeugung, dass Platon das Wort Eidos aus der Medizin übernommen habe.<sup>155</sup> Platon schaltete den *Timaios* dem „Staat“, ohne welchen die Urbilder keinen Sinn ergäben, also im Heideggerschen Sinn nicht seiend gewesen

---

<sup>153</sup> Vgl. auch Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie I, Husserl über Pfänder*, p. VIII. Suzanne Bachelard bestreitet die Unterstellung Vuillemins, dass Husserl unbewusst und unvollständig an eine neuen, dialektische Konzeption des Vernunftbegriffs orientiert wäre, der ihn den Preis der Bewusstseinsphilosophie kosten würde. Vielmehr sei Husserl auf eine Dialektik der Vernunft und der strukturellen Form ausgerichtet. (S. Bachelard, *A Study of Husserl's Formal and Transcendental Logic*, p. 222).

<sup>154</sup> MEGA II/5, *Das Kapital*, 1. Band, Druckfassung 1867, p. 64.

<sup>155</sup> Jäger, *Paideia III*, p. 24.

wären, nicht umsonst nach – und auch Aristoteles veranschaulicht zu Beginn der Metaphysik, dass Philosophie erst möglich ist, sobald die Gesellschaft Raum für Muße hat, soll bedeuten, dass sie eine Lustökonomie ausdifferenziert hat. Noch Caillois und Levi-Strauss sprechen vom Mythos als einem der Gesellschaft nachträglich aufgeladenen Rechts- und Entstehungsgrund. Damit ist auch der Vorbehalt Hermann Cohens gegen Platon, dass dessen tiefster Mangel die Vermischung von Moral und Mathematik gewesen wäre,<sup>156</sup> nur eine Möglichkeit von vielen sich von diesem Problem abzusetzen. „Das Unvollkommene Sein der Dinge macht [...] die Gegenwart der Ideen, wie sie wirklich sind, in ihnen unmöglich, es müssen also Seinsbilder der Ideen in den Dingen sein und das Verhältnis der Dinge zu den Ideen ist das der Abbilder zu den Vorbildern: Ähnlichkeit.“<sup>157</sup>

Das Eidos des Guten und sein Ausdruck, die Tapferkeit, ist so begutachtet eine im großen Stil diagnostisch vorbereitete Offensive gegen eine in Platons Augen kranke, sich in *Dystonie* befindliche Gesellschaft. Aristoteles, der aus Gründen des gesellschaftlichen Niedergangs die Vollkommenheit einzig dem zweckgerichteten menschlichen Handeln zuschrieb – auch der Herstellung von Ideen<sup>158</sup> –, fixierte sich auf die bei Platon mangelhaft ausgestalteten Nachforschungen im Sektor der Naturphilosophie, was ihn staunend erkennen ließ, dass Platon durch nicht anderes als soziale Umstände die unantastbare Relation des geometrischen Idealismus in eine ethische umwandelte, indem er sie in einen *medizinischen* Begriff hereinholte, und nicht, wie es Euklid von Megara vielleicht getan hätte, einfach die eleatische Philosophie mit der sokratischen Dialektik vermischte.

Platon konnte keine Ahnung davon haben, wie eine ideale Ethik denn wirklich wäre – deswegen ist es trotzdem nicht von der Hand zu Weisen, dass es so etwas wie „richtiges Verhalten“ wirklich gibt.

Für die von der Immanenz verratene sittliche und metaphysische Substanz, also für das Subjekt im Hegelschen Sinn, wird die Ethik erst bei Kant autonom, aber dieser bezieht sie schon nicht mehr wie noch Spinoza und Descartes ganz explizit auf die Geometrie (dennoch sind gerade die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften der Form nach *more geometrico* verfasst) – und so bringt auch Hegel noch geometrische Metaphern zur Veranschaulichung der begriffsbildenden Logik.

---

<sup>156</sup> Cohen, *Kants Begründung der Ästhetik*, p. 119.

<sup>157</sup> Stumpf, *Verhältnis des Platonischen Gottes zur Idee des Guten*, II, 1, p. 28.

<sup>158</sup> Descartes, *Œuvres III, Principes de la philosophie*, 1<sup>o</sup> Partie, p. 16, f.; p. 74, f.

Platons Ansicht der Gesellschaft gilt in bestimmten Punkten nicht minder eingeschränkt als seine Naturphilosophie, die er nicht ausbaut, weil er denkt, dass die Menschen der Messung der Himmelskörper, die er als Ursache der Zeit deklariert, kaum Beachtung schenken.<sup>159</sup>

Platon kommt nicht darüber hinaus, die Polis als eine der mystifizierten Übermacht „Atlantis“ gewappnete Instanz zu idealisieren.<sup>160</sup> Die Interpretationen des Aristoteles treibt es nicht wegen Platons erkenntnistheoretischer Trennung der Wirklichkeit in die Technik der Sprachphilosophie, sondern aus ethischen Gründen. Diese Trennung ist laut Gadamer eine „Unterstellung“ des Aristoteles, denn die Erscheinungen hätten Teilhabe an den Ideen. Aristoteles unterlasse es jedoch nicht, seine eigene Konzeption des Eidos mit in dieses Problemfeld zu rücken.<sup>161</sup> Die Trennung initiiert seine synthetische Metaphysik als propädeutisches Programm einer breiter angelegten wissenschaftlichen Katharsis, worunter Kant die Aufgabe der Dialektik im Gegensatz zur Analytik sieht (AA IX, p. 17). Die Metaphysik ist die sprachliche Voraussetzung für ein naturphilosophisches Modell der Wirklichkeit, das die *Substrate* für eine pädagogische Ethik bereitstellt und die an sich als unerkennbar gesetzte Materie in „Nachbarschaft“<sup>162</sup> mit der Unendlichkeit des begrenzten Apeiron verbannt.<sup>163</sup>

Das „richtige Verhalten“ ergibt sich aus der Einsicht in die Natur, ob man, wie Lukrez unterschied, auf dem Kopf läuft oder nicht. Die Metaphysik von Aristoteles spaltet sprachlich Form, Materie, Stoff und Kompositum in der Reflexion voneinander, um die ontologische Rückbindung von Idee und Ideatum möglichst distinguert zu vollenden, ohne dass – wie es Ebbinghaus sagt – dabei die Abbildtheorie im Sinne einer reflektiven Wiederholung eines Ansich durch das Bewusstsein zugrunde gehen würde.<sup>164</sup>

„Les fantasmes ne prolongent pas les organismes dans l’imaginaire; ils topologisent la matérialité du corps.“<sup>165</sup> Die Abbildtheorie dient lediglich dazu, einen ordnenden Maßstab der Gegenstände zu erlangen, um, wie es bei Georg

---

<sup>159</sup> Platon, *Timaios*, 39 c/d, p. 61; zur fatalen Gleichgültigkeit der Menschen ähnliche Einstellungen bei: Machiavelli, *Il Principe*, cap. XXI; Ibid. *Discorsi*, lib. II, cap. II; Rousseau, *Contrat Social*. Liv. IV, chap. VIII.

<sup>160</sup> Windelband, *Platon*, VI, p. 152, f.

<sup>161</sup> Vgl. Gadamer, *Gesammelte Werke* 7, p. 249 und GW 6, p. 85.

<sup>162</sup> GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 139, mitgeteilt bei W. McNeill, „The Force of Language“, in: J. Powell (Hg.), *Heidegger and Language*, p. 52.

<sup>163</sup> Schleiermacher nennt diese Materie schlichtweg „unvorstellbar“ (Schleiermacher, *Sämtliche Werke*, III. Abteilung, Band IV, Teil I, „Kurze Darstellung des spinozistischen Systems“, p. 290).

<sup>164</sup> Ebbinghaus, *Relativer und absoluter Idealismus*, B, 1, a, 1, p. 38.

<sup>165</sup> Foucault, *Dits et Ecrits II*, „Theatrum Philosophicum“, p. 79.

Cantor heißt, eindeutige Beziehungen herzustellen, die eine Abbildung von Mengen und ihrer Grenzwerte begründen.<sup>166</sup>

Die Ideen und Anschauungen der Geometrie leisteten einer Objektivierung der Ethik im antiken Griechenland Vorschub, die später in der Identitätsphilosophie von Spinoza zu voller Größe heranwuchs. Er verstand das Abbilden derart, dass sich die körperlichen Affektionen (oder Bilder) exakt so im Körper ordnen und verketteten, wie sich die Ideen und die Gedanken in der Seele verketteten und ordnen.<sup>167</sup> Verkettung und Ordnung sind wie Seele und Körper für ihn einerlei. Hegel betrachtet die Einführung des ethischen Maßbegriffs als die hauptsächliche Neuheit in der europäischen Philosophie. Im Gegensatz zu den Weisheiten des Orients, denen es nicht gelungen sei, den Subjektbegriff in einem solchem Umfang zu entfalten, habe einzig Europa eine wirkliche Geschichtsschreibung. (Der Hinduismus referiere auf eine bewusstlose Substanz ähnlich derer des Spinoza, das chinesische Altertum baue sich sein Götzenbild im Unbewegten, und die ägyptische Gnosis bleibe symbolisch.)

Man kann hier leicht von einem „Eurozentrismus“ sprechen, oder darin wie Peirce und Derrida die hegelsche Verdammung der Mathematik heraufbeschwören. Das von Hegel aufgestellte System ist dennoch nicht weniger als die verzerrte Widerspiegelung des Kategoriensystems der gesamten bürgerlichen Gesellschaft.<sup>168</sup>

Die mathematische Rationalität ist der Tod der organischen Vernunft, die letztendlich sowieso dasjenige tut, was sie ihrem Trieb nach tun muss, ohne Rücksicht auf die Folgen. Das Maß ist (ethisch) nicht auf Versöhnung aus, sondern es hat seinen Widerschein in der Polizei als sichernde Macht des Allgemeinen, die teils auf den Kreis des Zufälligen beschränkt, und teils eine äußere Ordnung ist.<sup>169</sup> Der Maßbegriff ist nur eine wesenlose Richtschnur, die zwischen dionysischem Treiben und der apollinischen Ordnung der Gesellschaft pendelt. Die ‚phronesis‘ ist kein Abbild in den sinnlichen Gegenständen wie etwa die Schönheit, sondern ein ‚paradeigma‘.<sup>170</sup>

Kant spricht von Idealen, individuierten Ideen, fern ab der objektiven Realität:

---

<sup>166</sup> Cantor, *Beiträge zur Begründung der Transfiniten Mengenlehre*, § 11, p. 512.

<sup>167</sup> Spinoza, *Œuvres III, Éthique*, 5<sup>e</sup> Partie, Propos. 1, 261.

<sup>168</sup> Althusser, *For Marx*, p. 76; Bloch, *Subjekt-Objekt*, p. 163.

<sup>169</sup> Hegel, *Werke VIII*, § 231, p. 288.

<sup>170</sup> Natorp nennt die Ideen „Prädikate wissenschaftlicher Urteile“. Die Nachbilder der Ideen seien deren bestimmte Prädikationen (Natorp, *Platons Ideenlehre*, X, p. 370; II, p. 43, p. 46, f.; III, p. 58, p. 75; IV, p. 100; V, p. 144, p. 150, p. 154; VI, p. 207. Vgl. auch Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, p. 13 und p. 23, ff.).

„So wie die Idee die Regel giebt, so dient das Ideal in solchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes; und wir haben kein anderes Richtmaß unserer Handlungen [...] womit wir uns vergleichen, beurtheilen und dadurch uns bessern, obgleich wir es niemals erreichen können.“ (AA III, p. 384) Kant erblickt in der noetischen Sublimierung der Gegenständlichkeit die „bloß negative Darstellung“ des Unendlichen, die „aber doch die Seele erweitert“ (AA V, p. 274). Den reinen sinnlichen Begriffen lägen „nicht Bilder, sondern Schemate“ der Gegenstände zugrunde. Es ist das Schema des reinen Verstandesbegriffs „etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann“ (AA III, p. 136).<sup>171</sup> Schopenhauer formuliert dies so: „Die Begriffe bilden eine [...] von den [...] anschaulichen Vorstellungen [...] verschiedene Klasse [...]“. <sup>172</sup> Das damit einhergehende Verhängnis, welches bis in die Zeilen von Heideggers Version des „Rufes“ des Gewissens verbucht ist, schlug sich schon im griechischen Term ‚syneidêsis‘ nieder, was Mitwissen, Gewissen und Bewusstsein bedeuten kann.<sup>173</sup> „So wenig lässt sich dies, *was vorliegt*, sehen oder hören, oder mit dem Geiste erfassen“, sagte bereits Empedokles.<sup>174</sup> Die völlige Abwehr, weiter als bis zur Form vorzudringen, ist nicht von Aristoteles, sondern bei Arkesilaos von Pitane zur Methode der *Urteilsenthaltung* (epoché) ausgebaut worden.

Levinas weist die *théorie des images génériques* zurück (THI, VI, 153). In der seit Aristoteles formal gedachten Welt stoße man beim Kuss, der dem Essen gleichkäme, auf die lächerliche Tragik des Simulakrums. Es stehe für einen „Hunger nach nichts“, für eine Dimension ohne Objekt und ein *autrui*, das unmöglich besessen werden könne (EE, 66).<sup>175</sup>

Ein an Lacans Seminare erinnernder Bedeutungsbegriff (*Séminaire XVII*, p. 148) wird bei Crignon erörtert: Levinas unternehme „to describe what is before all possible images and representations at the very moment he admits that the erotic body contains the possibility of figuration.“<sup>176</sup>

Hierbei spielt die nicht-kausale Vaterschaft (TI, p. 235), die eine gewisse Interpretation des Timaios (18c) darstellt und die sich gegen Aristoteles richtet (CP, p. 129), eine Rolle: „Il faut remonter vers la paternité sans laquelle le temps

<sup>171</sup> Platon, *Tht.*, 202b; Arist. *Met. Phys.* 1036a.; Aquinus, *De ente*, II, [36]; HUA Materialien VIII, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, p. 134.

<sup>172</sup> Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, München: Müller, 1912, p. 48, f.

<sup>173</sup> Siehe: Harwardt, „Syneidêsis“ in: Horn/Rapp, *Wörterbuch der antiken Philosophie*, p. 417, f.

<sup>174</sup> Empedokles, Fragment 2. aus: Diels, *Vorsokratiker I*, 182/3.

<sup>175</sup> Vgl. „Haben“ bei: Arist., *Kat.*, 15b25; ders. *Met.phys.*, 1055a.

<sup>176</sup> „How can the fact of figuration be understood, once the non-phenomenality of the face and sexual organ is admitted?“ (Crignon, *Figuration: Emmanuel Levinas and the Image*, p. 107).

n'est que l'image de l'éternité. Sans elle, serait impossible le temps nécessaire à la manifestation de la vérité derrière l'histoire visible (mais qui reste temps c'est-à-dire se temporalise par rapport à un présent situé en lui-même et identifiable).“ (TI, p. 277)

Das von Levinas dann empfohlene „vivre au-delà“ ist eine moderne, gegen das von biologischer Weltsicht gesteuerte Leben gerichtete Ataraxie (TI, p. 299, f.). Unter den „espèces de la fécondité“ produziert sich das „être infini“ im *Wiederanfangenkönnen* der vergreisenden Subjektivität – die Präsenz des Neutrums hinter dem *moi* verleiht der die Multiplizität erzeugenden Fruchtbarkeit einen Anteil am Drama des *moi* –, doch nichts, auch nicht die Intersubjektivität lässt sich hierbei vollständig im Kollektiv, noch ins *moi* und ins Ich auflösen (TI, p. 306). Das platonische Urbild des Guten (bonté) wird vermitteltst der Fruchtbarkeit und der Güte (über das Biologische hinausgehende Vaterschaft) in die Spontaneität des *moi* deponiert, die sich als Privileg und Subordination zugleich offenbart (TI, p. 312). Die Subordination ist eine instabile, nicht nur an Machiavelli erinnernde Souveränität des Einzelnen gegenüber der Masse, und eine Aufgabe an die (wohl weibliche) Fruchtbarkeit, die letztendlich das Aufgehen in den Wundern einer Familie (TI, p. 342) zum Resultat hat.

Das Privileg dieser Subordination ist die *providentia* in eine begrenzte Zukunft, in der das passive Vermögen des Erleidens zur Freiheit wird, indem es die Begrenzung der Zukunft durch eine nicht zu substituierende Spontaneität übersteigt, die sich mit dem Term Verantwortung für den/das *autrui* kennzeichnen lässt. Durch die Verantwortung verlängert sich das *moi* ins *autrui*. Ich muss zugeben, dass ich hierbei nicht umhin komme, einen Idealisierungsprozess bei Levinas zu beobachten, auch wenn versucht wird, der Theorie einen empirischen Gehalt zu verleihen, und stellvertretend für herkömmliche Begriffe eine eigene Terminologie einführen zu wollen. Wird man sich derart von der herkömmlichen Philosophie emanzipieren können? Reicht es wirklich, sich aus einer Sache heraus zu denken, nur weil man damit beginnt, eine andere Sprache zu sprechen? Ist es mit einer solchen Philosophie alleine möglich, das Fragmentarische unserer Gesellschaft, das trennende Neutrum der Geldwirtschaft in den Griff zu bekommen? Warum sollte diese Vaterschaft eine andere Heilsgewissheit beinhalten als die Solidarität bei Durkheim, die Levinas als mystisch beziffert? Warum sollte der folgende von Simmel auf die Soziologie bezogene Satz nicht auch auf die Terminologie von Levinas zutreffen?

„Die Beispiele, in denen sich je einer der für diese Verhältnisformen gebildeten Begriffe ganz rein darstellt [...] verhalten [...] sich nur wie die annähernd genauen Raumformen, an denen man geometrische Sätze exemplifiziert, zu der unermesslichen Komplikation der realen Formungen der Materie.“<sup>177</sup>

In diesem Falle wäre es auch egal, aus welchem Spektrum Levinas seine Philosophie deriviert hat. Levinas ist der Philosoph der *rupture* – nicht des Fragments, nein: der Begriff des Fragments ist für ihn noch zu sehr in der altehrwürdigen Rationalität verfestigt, obwohl Simmel, genau wie Husserl die alte philosophische Terminologie für ebenso unzeitgemäß hält, wie ihr Nachfahre. Hier ergibt sich auch eine Überschneidung von Levinas und Adorno: Es wird die Negation der Negation abermals negiert, und zwar in Bezugnahme auf die sozial bedingte Generierung des Wissens und des Rechts.

In einer Archäologie des Wissens stellt sich die Philosophie der Akademie jedoch auch heute noch als ein historisches Apriori dar, mag sie ein Verfahren zur Unterscheidung der im Commercium befindlichen Sachverhalte und Synthesen liefern, um diese voneinander unterscheiden zu können, oder nicht. Die Unterscheidung von sittlicher und ästhetischer Meinung wird dort mittels einer der Geometrie analogen Methode in die philosophische Erkenntnis implantiert. Dem vorbegrifflichen „Bild“ wird insofern Gewalt angetan, da es innerhalb der Erkenntnisfolge zunächst dem Augenlicht entzogen wird – auch noch bei Levinas’ Ablehnung der eidetischen Sprache oder Adornos bilderlosem Materialismus.<sup>178</sup>

(Schon in Ägypten und davor steht der von den Griechen als Typhon bezeichnete Gott Seth als Sinnbild für den Aniconismus im Wissen, wenn er dem Falken Horus die Augen herausreißt. Das Begriffsmystische Zusammenspiel von Horus und horismos (quidditas), der Einmischung der menschlichen Relativität ins Göttliche und Begriffliche ist eine bemerkenswerter Intervall der Kulturtransformation. Horus hackt seinem eventuellen Vergewaltiger Seth die Hoden aus.<sup>179</sup> Seth ist der Gott der Trennung, des Sturmes und der Konfusion, ein dummer Kraftprotz mit einer Waffe, die nur er heben kann. Er steht im Gegensatz zum Lichte des Osiris, den er ermordet haben soll für das Fremde, Dunkle. Die mit der Beraubung des Augenlichtes, der Genitalien und dem Wedjat (kosmisches Auge) einhergehende „symbolische Gewalt“ ist eng an die Institutionen gebunden, die den Lernprozess maßgeblich beeinflussen.<sup>180</sup> Die Pharaonen

<sup>177</sup> Simmel, *Soziologie*, II, 109, f.

<sup>178</sup> Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 356-362.

<sup>179</sup> Derrida, *La Dissémination*, La Pharmacie de Platon, 3, p. 112.

<sup>180</sup> Bourdieu/Passeron, *La reproduction*, Livre 1, „Fondements d’une théorie violence

beispielsweise „werden in älterer Zeit als die Inkarnationen des ‚Horus und Seth‘ bezeichnet.“<sup>181</sup> Es war allerdings die Göttin Neith, die Krieg und Kultur noch in sich vereinte, und die bei den Griechen mit Athene gleichgesetzt wurde, was auch beim Beginn des Timaios eine Rolle spielt, und die in den ältesten ägyptischen Texten, den „Pyramidentexten“ (um 2300 v.u.Z.) und wahrscheinlich bereits zuvor schon in den mesopotamischen Flutmythen erwähnt ist, und deshalb zu den ältesten Schöpfergottheiten gerechnet wird.<sup>182</sup>)

Das Sichtbare, im Timaios als der Abglanz des Göttlichen, als Zugang zur Zeitlichkeit ist für Platon die Möglichkeit, der Dummheit zu entkommen.

Das bei Nietzsche so wichtige „Vergessen“ des in den „Bildungsanstalten“ gelehrten Blendwerks ist eine Revolte gegen das pyramidale Prinzip von Herrschaft, in welcher die „ewig lebende Kanaille“ (Hegel) dem Mob gebietet. Die durch Erfahrung gebildete Repräsentation der Gegenständlichkeit ist im Bewusstsein und im „Nervengeist“ (Platner), ins Körpergedächtnis „eingeschrieben“. Der Begriff des „Traumas“ hat an ihm sein Substrat aus dem man nicht entfliehen kann. Die Repräsentation der Gegenständlichkeit wirkt durch das Körpergedächtnis auf den schattigen Ausdruck des Antlitzes ein, an dem das Licht sich nicht als Schein, sondern als einsames Streben des Nicht-Ich und seiner Spuren wiedergibt, die zu einer Aufhebung der Repräsentation des Ich und ihrer als nicht-gegenständlich erscheinenden Symmetrie einlädt, und nicht das Verschwinden der Widerspiegelung auslöst. „[...] concepts have not only a logical content; they also have associations, they give rise to emotions, they are connected with images. These associations, emotions and images are essential for the way in which we relate to our fellow human beings. Removing them or changing them in a fundamental way may perhaps make our concepts more ‚objective‘, but it often violates important social constraints.“<sup>183</sup> Der „corps d’esprit“ und der „esprit du corps“ wird mit Hilfe dieses materiellen Gedächtnisses geformt. Im Detail berichtet uns Descartes, dass die optische Repräsentation des Raumes vom Gefüge und Zusammenspiel der Muskeln aufgehoben wird. Das Muskuläre kann sich, wie Descartes bemerkt, ganz erheblich auf die „Sehkraft“ auswirken.<sup>184</sup> Eine Bierwerbung kann einen „Durst“

---

symbolique“, p.13-85; Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*. 4<sup>e</sup> Partie, 2, p. 346; Bourdieu, *Meditationen*, 4, p. 206.

<sup>181</sup> Posener, *Lexikon der ägyptischen Kultur*, p. 299.

<sup>182</sup> Gordon, *The Common Background of Greek and Hebrew Civilisations*, I, p. 9.

<sup>183</sup> Feyerabend, *Against Method*, 12, p. 124.

<sup>184</sup> Descartes, *Œuvres V, Dioptrique*, Discours 7<sup>e</sup>, p. 90, f.



auslösen, der vorher gar nicht bestanden hat.<sup>185</sup> Wir können auch heute kein Abbild der physiologischen Prozesse im Körper herstellen. Descartes hatte erst recht keine Möglichkeit, die physiologische Supervenienzbasis von Bildern im Körper zu lokalisieren. Er spricht von einer Drüse H, die er als den Sitz der Imagination und des *common sense* definiert.<sup>186</sup>

Die Impressionen treffen sich in der Erinnerung, und im Traum laufen Bilder und Ideen ineinander.<sup>187</sup> Von daher ist das Wort Drüse, und auch die reale Drüse, das Simulakrum für die Supervenienzbasis der Einbildungskraft. „Wir sehen [...] an der historischen Entwicklung des Raumproblems, wie schwer es uns in der Wirklichkeit befangenen Menschen wird, das Entscheidende zu treffen“, schreibt Hermann Weyl noch 1923 im Aufkommen der modernen Auffassungen des Raumes im Anklang an Husserl.<sup>188</sup>

Die Taktik Platons' methodologischer Übertragung der geometrischen Formenlehre auf die ethische ist vielleicht gar keine *metabasis eis allo genos*, sondern sie stützt sich auf die kinästhetische Verfassung des Bewusstseins, genau wie bei Adorno ein materialistisch gefasster Übergang von Philosophie und Soziologie und umgekehrt im arbeitenden Geist stattfindet, ohne dass er „bloße *metabasis eis allo genos* ist.“<sup>189</sup>

Die *metabasis eis allo genos*, d. i. der falsche Übergang von einer Ordnung zur anderen, könnte überhaupt nicht wahrgenommen werden ohne diese Verfassung. Die *metabasis eis allo genos* ist das Merkmal eines „Risses“ (Baudelaire) in den Mitteln und Resultaten der menschlichen Herstellungskunst – für Levinas ist die Vaterschaft mehr als das Verfallen Pygmalions an sein in Werk Tätigkeit erzeugtes Imitat einer schönen Frau. Eingebildete Akzidentien wie die „Eigenschaften“ einer willkürlich und mit unzulänglichen Determinationen hypostasierten Entität, der Rasse, der Masse, die an sich keinen Sachgehalt haben, kommen im Riss zu einer realen Gestalt im Sinne der phänomenologischen *virtus* vertikal zur marxischen Bedeutung der Objektivierung.

Die Erzeugung von Trugbildern schlägt sich im Körpergedächtnis der Gesellschaft nieder. Man sagt nicht umsonst, der Leidende sei „gezeichnet“. – Die Freiheit besteht darin, den Widerspruch zwischen dem Begehren und dem Intellekt

---

<sup>185</sup> Eco, *Im Labyrinth der Vernunft*, p. 54, f.

<sup>186</sup> Descartes, *Œuvres IV, L'homme*, 398. Vgl. *Œuvres IV, Les passions de l'âme*, Art. XXXII, 64, f; Art. XXXV, p. 67, f.

<sup>187</sup> Descartes, *Œuvres IV, L'homme*, p. 423.

<sup>188</sup> Weyl, *Raum, Zeit, Materie*, § 20, p. 141.

<sup>189</sup> Adorno, *Metaphysik*, p. 73.

auszuhalten, und hierzu gehört eben auch die passive Fähigkeit zu erleiden, und die dynamische Möglichkeit, diesem Leid zu begegnen: Moira bedeutet bei Anaxagoras nichts anderes als Proportion: Das Gezeichnetsein ist die durch *tekmēria* erkennbare Stratifikation von *le visage*.

Das eikôn des zum Leidenden befähigten ist zwar die als Werk sich gegenständlich setzende mimetische „Kopie“ der Welt, aber ihre Relation zum eidôlon und zum Eidos ist ‚interfacial‘ und selbst für den Moment quasi ein Unerzeugnis: eine Synthesis a priori zum Schluss, der daraus aus einer transzendentalen Synkope gezogen wird. Der Riss besteht phänomenologisch gesehen zwischen der Diegese des Ereignisses und dem des Geschehens (Platon, *Rep.* 392c). Das formale apriori kreuzt sich mit dem historischen: es kommt zur *Archivierung* des Ereignisses.<sup>190</sup> Die Mimetische Reproduktion des Gegenstandes, also die subjektivierende Fixierung des Ereignisses, im „Setzen“ (Fichte) von vorher bewusstseinsunabhängigen Relationen ist ein Gewaltakt der Fundierung, den Girard anhand des Begriffes der „substitution sacrificielle“ beschrieben hat.<sup>191</sup> Der *clair obscur* der „Klarheit“ kann wie die Abduktion nicht abgewiesen werden, sie ist wie eine Ansteckung. „Only the use of such violence or force (*Gewalt antun*) will enable the philosopher to wrest the truth from nature: only if the philosopher refuses to gaze on nature with the sensuous eyes, only if he diverts her mesmerizing influence with the mirror of philosophical speculation and strikes with the sword of logic, will philosophy prevail.“<sup>192</sup>

Die Mimesis kann nicht durch die Abbildtheorie geklärt werden, noch kann sie durch die Weigerung, sich des Widerspiegelungsprinzips anzunehmen, verschwinden wie eine politische Opposition, der man sich ebenso abstrakt wie einem fremden Begriffskörper entgegenstellt. Der Ausdruck der mimēma wird vom eikôn, das dem Simulakrum näher steht, in dauernden Schutz genommen und durch es dialektisch repräsentiert (Platon, *Rep.* 533a). Das Zeichensystem der Künste und die Mnemotechnik bewahren den natürlichen Ausdruck vor seiner eigenen Diskontinuität und betten die im diskreten Gedanken entstehende Ähnlichkeit mit dem Gedachten in eine hieratische Kreation von ergreifbaren Ursachen, Daten ein. Die klare „enargeia“ liefert dabei dem eikôn die (Derrida würde vielleicht sagen ontologischen) Mittel, das eidôlon mit einem begrenzenden horismos zu terminieren. Indem das eidôlon durch eine synthetische

<sup>190</sup> Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 169.

<sup>191</sup> Girard, *La violence et le sacré*, Kap. X.

<sup>192</sup> Krell, *Contagion. Sexuality, Disease and Death in German Idealism and Romanticism*, p. 119.

Bestimmung des Eidos aufgehoben wird, ist der in der Wahrnehmung zugrundeliegende Gegenstand von der Vortex des real bleibenden Scheins nominal abgegrenzt, indem seine *haecceitas* geklärt wurde. Die wirkliche Ähnlichkeit ist in der körperlichen Erfahrung motorisch begründet, und Mauss sagt in Anlehnung an Münsterberg: „On a émis l’hypothèse que les idées se groupaient pas seulement d’après leurs affinités mutuelles, mais aussi suivant les rapports qu’elles soutiennent avec les mouvements.“<sup>193</sup> Die körperliche Erfahrung erschöpft sich nicht im *perceptum* der Form.<sup>194</sup> Die phantastischen und reflektierten Formen werden verstandesmäßig im Geist objektiviert und die kinästhetische Beziehung zur Hypostase ist gesetzt.<sup>195</sup> „Die Seele verfällt [...] teils der physiologischen Anthropologie, teils der Philosophie des Geistes: auch im größten System der bürgerlichen Vernunftphilosophie gibt es für die Eigenständigkeit der Seele keinen Ort.“<sup>196</sup> Das ideale Eidos ist gefasst in motorischer, das ist nicht völliger Unbewegtheit. Husserl hebt den überaus wichtigen Unterschied von subjektiver zu objektiver Verdinglichung hervor. Die anzeigbare Materie wird anhand von Wahrnehmung und Darstellung zu einer Henade zusammengefasst und geht in die bislang noch nicht anzeigbare Materie der Monade über. „Jeder Wahrnehmungsfluss lässt seinem Wesen nach eine Erweiterung zu, die schließlich das Wahrgenommene in ein Nichtwahrgenommenes verwandelt.“<sup>197</sup>

Der definierende Begriff ist in dieser Hinsicht *Ligatur* von Henade und Monade. Der Begriff überführt beide Zeichen durch „geistige Berührung“ in den ruhigeren Zustand (*katastêma*) der Definition. „Es gibt nur den einen idealisierenden Blick, durch den das Vorüberziehende, Ephemere eines in Bildung begriffenen, oder eines verfallenen Gesichtes oder gar die Erscheinung einer ganzen Figur sich zur bleibenden Gestalt erhebt.“<sup>198</sup> Nach Mauss ist der klassifizierende Begriff zur einzigen Möglichkeit geworden, Veränderungen überhaupt repräsentierbar zu machen. Eine der bekanntesten Schlussfolgerungen der Objektivität des Scheins von Bacon bis Kant ist wohl dieser Mitleid erregende Satz: „Jetzt kann die Philosophie nur noch das Relative aller Erkenntnis betonen und das

<sup>193</sup> Mauss, *Primitive Classification*, p. 4; Hobbes, *The English Works*, Vol. II, „Leviathan“, I, 3, p. 11, f.; Ribot, *Essai sur l’imagination créatrice, Introduction*.

<sup>194</sup> Eco, *Im Labyrinth der Vernunft*, I, „Kritik der Ikonizität“, p. 57.

<sup>195</sup> HUA XVI, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, § 47.

<sup>196</sup> Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, p. 101.

<sup>197</sup> HUA XVI, § 62 (Exkurs), p. 224.

<sup>198</sup> Gadamer, *Gesammelte Werke* 7, p. 233.

Anthropomorphische, sowie die überall herrschende Kraft der Illusion.“<sup>199</sup> Propositionale Inhalte unterscheiden sich von Bildern und rohen Eindrücken. Dieser Unterschied besteht in ihrer Gerichtetheit auf die Wahrheit. Er folgert: „Take away that relationship to truth and you take away our sapience, relegate us to the cognitive torpor of mere sentience.“<sup>200</sup> Das Wesen eines Dinges ist durch das Eidos von der Idee kategorisch unterschieden und doch durch Evidenz vereint. „Die Wahrnehmung der Sinnendinge, erklärt Sokrates, führt zur Erkenntnis der Ideen; aber aus der Sinneswahrnehmung selbst kann die Erkenntnis der Ideen nicht hervorgehen, weil sie verbunden ist mit der Einsicht, dass die sinnlichen Dinge den Ideen nicht gleichkommen, sondern hinter ihnen zurückbleiben.“<sup>201</sup> Eidos und Idee verschwimmen bei Platons Darstellungen der Gegenständlichkeit ineinander, sie werden miteinander in Verbindung gebraucht.<sup>202</sup> Auch Wesen und Eidos verschwimmen hier und in der Philosophie des Aristoteles sowie in Husserls Überlegungen.<sup>203</sup> Kantische Ideen bezögen sich auf exakte, das sind ideale Wesenheiten und Naturgesetze, meint Husserl, während die „inexakten Wesen“ – beispielsweise die Ausdehnung – durch direkte Ideation und Anschauung erfasst werden könnten. Er beruft sich dabei auf den Begriff der Verschmelzung.<sup>204</sup>

Das Problem der Identität von Wahrnehmung und Wahrgenommenen findet sich am deutlichsten in der Epoche der Aufklärung expliziert, wo es zu einer Konversion von Objektivität und Subjektivität kommt. Das Lob, welches noch Hegel auf den subjektiven Geist und die Identität von Begriff und Begriffenem ausgeschüttet hat, schützt uns keinesfalls vor der Problematik, *wie* das Eidos sich im Subjekt niederschlägt, nämlich in der Differenz von Idee und Ideatum. „Like Descartes, Voltaire used ‚idea‘ to refer to an internal representation in human consciousness, an image in the eye of the mind. Ideas are no longer objective realities external to the subjective mind, like the Platonic *Eidos*.“<sup>205</sup>

„Das Eidos [...] liegt vor allen ‚Begriffen‘ im Sinne von Wortbedeutungen, die vielmehr als reine Begriffe ihm angepasst zu bilden sind.“<sup>206</sup> Der Phänomenalist Bradley denkt, dass die gemeine Ansicht, das Bild mit der Idee zu identifizieren,

<sup>199</sup> Nietzsche, KSA 7, *Nachgelassene Fragmente Sommer 1872 bis Anfang 1873*, p. 429.

<sup>200</sup> Brandom, *Reason in Philosophy, Animating Ideas*, VI, 2, p. 160.

<sup>201</sup> Bonitz, *Platonische Studien*, p. 296.

<sup>202</sup> Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, p. 12.

<sup>203</sup> Husserl, *Ideen I*, § 6, p. 15, f.; Ders. *Erfahrung und Urteil*, III, II, § 87, a, p. 411.

<sup>204</sup> Husserl, LU II/1, III, erstes Kapitel, § 9.

<sup>205</sup> Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought*, II, 84.

<sup>206</sup> Vgl. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 34, p. 73.

fundamental im Irrtum sei. Bei ihm wird die Idee zur faktischen Erscheinung reproduktiven Charakters hinlänglich eines Ereignisses. Das Bild sei nicht davon betroffen, da es außerhalb des Urteils und der Prädikation stehe. Irrtum ergebe sich ähnlich der kantischen Amphibolie, die sich als Gefahr der Verwechslung der noumenalen mit der empirischen Erscheinungswelt kennzeichnen lässt, aus der Verwechslung von mentalem Bild und äußerlicher Empfindung. Er betont, dass viele Personen es ablehnen würden, von einer Idee zu sprechen, wenn sie in ihrer Existenz nicht etwas von der Sensation abgesondertes hätten, dessen Existenz auf einem Bild oder etwas anderem als auf reiner Sensation basiere. Diese Art von Ideen nennt er explizite Ideen.<sup>207</sup> Sie sind bei ihm immer partikulär, woraus sich wohl ergeben soll, dass nicht sie, sondern die totale Erfahrung – bei der die Idee nicht mit dem Bild, und das Bild nicht mit dem Abgebildeten kohärent ist – das Absolute bedeutet. Es gibt, auch in neueren phänomenalistischen Philosophien jene *severe limitation*, die schon Berkeley aufdeckte.<sup>208</sup>

Bradley löste geradezu einen Ansturm auf die Erfahrung aus – Bertrand Russell fühlte sich auserkoren, ihm die Stirn zu bieten und dachte, den Idealismus seines Vorbildes mittels der analytischen Philosophie auf dem Rücken des formalen Apriori der Geometrie ( $\triangle$  Identität in der Differenz) zu konvertieren.<sup>209</sup>

Cohen versteht die platonischen Ideen als Hypothesen und liefert einen Ansatz zur Begründung, warum bei Platon Idee und Wesenheit verschwimmen. Die Idee des Guten sei der Abschluss der Ideenlehre und bedinge den spezifischen Unterschied zwischen Mathematik und Dialektik.<sup>210</sup> Mit der Verschmelzung von Idee und Wesen verhält es sich wie mit dem Raum, der wie die Zeit eine individuierende Funktion des Eidos übernimmt.<sup>211</sup> Das analytische Bewusstsein kann sich im Weltlauf also ein „Bild“ machen, für die es keinerlei Umweltkorrelat gibt.<sup>212</sup> Das Bild der Welt ist kein Abbild, sondern ein Bild des Maßstabes der weltlichen Gegenstände in einer *coincidentia oppositorum* zwischen Verstand und Vernunft. Wir haben keine Vorstellung der Dinge an sich selbst, sondern nur von der Art, wie sie uns erscheinen (AA IV, p. 287). Wenn Diogenes von Sinope sagt, die

<sup>207</sup> Bradley, *Appearance and Reality*, XV, p. 163; XVI, p. 187, ff; Appendix, Explanatory notes, p. 606.

<sup>208</sup> Foster, *A World for Us*, p. 84.

<sup>209</sup> Russell, *An essay on the Foundation of of Geometry*, IV, No. 186-189, 182, ff; vgl. auch Hylton, *Russel, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*, Part I, Kap. 3.

<sup>210</sup> Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, 26, f. - Vgl. Platon, *Rep.* 533 b.

<sup>211</sup> Natorp, *Platons Ideenlehre*, X, 3, 366; Anhang, p. 503.

<sup>212</sup> Luhmann, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, V, p. 41.

Sonne sei so breit wie sein Daumen, bestätigt das diese Setzung. Der Mensch als Maß aller Dinge ist in der harmonischen Lage, markierender Teil eines unendlich genauen Verhältnisses zu werden.<sup>213</sup> Das Zurückbleiben hinter der idealen Genauigkeit bedeutet bei Gadamer und Levinas einen Seinsverlust. „Wer immer vom Eidos redet, muss auch von der Bedingnis seines Erscheinens reden.“<sup>214</sup> Wenn Diogenes seinen Daumen zwischen Sonne und Erde schiebt, um die Größe der Sonne zu bestimmen, und damit auch noch den Mond im Stand der Sonnenfinsternis imitiert, wird der Philosoph selbst zum Simulakrum.<sup>215</sup> Eine ewige Wiederkehr des Bruches der Vernunft bildet die Konstante Variation der folgenden Feststellung: „Das Simulakrum ist das Zeichen eines augenblicklichen Zustandes und vermag weder den Austausch zwischen einem Geist und einem anderen herzustellen, noch kann es den Übergang von einem Gedanken zum anderen ermöglichen.“<sup>216</sup> Denn: „Es ist mit der Struktur eines Bildes wie mit der Struktur eines Satzes, die in dem verschwindet, was sie zu verstehen gibt“ (Ibid. II, 105.). Kant hatte nichts anderes im Sinne als Diogenes mit seinem Daumen, als er die Synthesis a Priori an den Anfang der Reflexionsbewegung setzte. Husserl spricht von „überschiebender Deckung“ individueller Momente im Eidos (HUA X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins 1893-1917*, §23).<sup>217</sup> Die überschiebende Deckung brauche freilich nicht eigens vollzogen zu werden, sie trete rein passiv beim Nacheinanderdurchlaufen und Im-Griff-Halten der durchlaufenen Fikta als Einheit des Mannigfaltigen im offenen Prozess ein (*Erfahrung und Urteil*, § 87). Zu beachten ist, dass die überschobenen Gegenstände miteinander auf Grund des Besitzes von Gemeinsamkeit „streiten“ – also die Differenz der Gestalt stets wirksam ist. „Müssen wir nicht den Begriff der Bedeutung differenzieren?“<sup>218</sup> Kant, so sage ich, vertäut eine Materie von identitätsphilosophischen Begriffen auf dem Boden des Verstandes, durch die hindurch der Erfahrungsstrom fließt, der das Boot der Vernunft auf dem Wasser des Bewusstseins bewegt. Ist der modale Knoten stabil, d.h. widersteht er den Einfällen des Willens, also dem Fieber des Skeptizismus und den Schwächen des Dogmatismus, so ist die Synthese vorläufig und a posteriori für Husserl bereits apodiktisch. Die Form spielt die sinngebende Rolle eines Neutrums und nimmt

<sup>213</sup> Spencer Brown, *The Laws of Form*, 12, p. 76.

<sup>214</sup> Gadamer, *Gesammelte Werke* 6, *Amicus Plato magis amica veritas*, p. 78, f.

<sup>215</sup> Deleuze, *Logique du sens*, Appendice I. Plato et le simulacre, p. 295.

<sup>216</sup> Klossowski, *Die Ähnlichkeit*, I. Teil, p. 26.

<sup>217</sup> Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 64, p. 314, f.; *Philosophie der Arithmetik*, VI, p. 111, Anm.

<sup>218</sup> HUA XL, *Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918)*, p. 386.

damit den Platz der transitorischen Ursache in der Unmittelbarkeit ein. Sich wie Kant am vorstellenden Bewusstsein festzuklammern, indem innere und äußere Erscheinungen als bloße Vorstellung in der Erfahrung genommen werden (AA IV, p. 241), ist, wie es Fichte und Hegel polemisch dartaten, völlig unzureichend.<sup>219</sup>

Das eikôn, also die von der Realität deformierte Figur, schafft die stigmatische Zahl, den Gegenstand, welcher die Ewigkeit mit der Unendlichkeit in ihrem Erzeugungsmoment gleichsetzt. Das mathematische Individuum bekommt erst einen informellen Wert (im Sinne der poiesis), wenn es aus dem Neutrum der maschinellen Form heraustritt – indem das sie erfassende Bewusstsein selbst *gesehen* wird.<sup>220</sup> „Wir können sagen, die Maschine, oder ihr Bild, sei der Anfang einer Reihe von Bildern, die wir aus diesem Bild abzuleiten gelernt haben.“<sup>221</sup>

Die Wahrnehmung der Formen ist das „Weckmittel“ des reinen mathematischen Denkens.<sup>222</sup> Man kann mit Platon, Cusanus und Hegel lernen, den dem Eidos inhärierenden Widerspruch „auszuhalten“ und versuchen, ihn mit Aristoteles sprachphilosophisch zu erschöpfen. – Doch dass die Form nicht bewegungslos ist, auch nicht in den Substanzbüchern des Aristoteles, das merkt der Philosoph in der kantischen Historisierung der Logik,<sup>223</sup> die eine Logizisierung der Geschichte und der Soziallehre mit sich führt: Falls es wirklich sein soll, dass sich wie in der Kritik der reinen Vernunft aus praktischem Zwang heraus (Pragmatismus) Substanz in Subjekt wandelt, genau wie im letzten Teil der Logik Hegels, und später trotz seiner Kritik an Kant das Subjekt zur Urteilsfunktion und nicht die ins Leben entäußerte Idee wird, dann ist auch der Wandel der Kategorien beschlossene Sache für das Bewusstsein, an dem man nicht vorbeikommt.

Wert bildet sich im Verlust der neutralen Kategorie – im Begehren nicht nach Natur und Herrschaft, sondern, im sprachlichen Meistern der Zeit – in einem Austritt aus dem tradierten Vokabular, in einem Gegenverkehr, der Grammatik und philosophische Unordnung in ihrem Weichensprung verletzt. Für Saussure ist die Sprache selbst die pure Wertform. „On considère le signe dans sa valeur et son

---

<sup>219</sup> Fichte, GWL 1794, p. 178; Hegel, Werke II, p. 262, f.; Laas, *Kants Analogien der Erfahrung*, p. 175.

<sup>220</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 316; Bourdieu, *Meditationen*, 5, p. 212; Moran, *Introduction to Phenomenology*, 11, p. 380, f.

<sup>221</sup> Wittgenstein, Werke I, p. 193 und p. 341.

<sup>222</sup> Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, p. 18.

<sup>223</sup> „Kant is not lacking in understanding of the problems of the philosophy of history or of the different possible answers to them. Indeed, all the basic elements are worked out by the inner logic of his system. But the social and political situation in which he lived was such that he could not attribute to history sufficient existential reality to introduce it at the heart of his philosophy.“ Goldmann, *Kant*, p. 206.

existence sociale.“<sup>224</sup> Im zweiten Teil seines ersten Kurses definiert er sie als organisierte Gedanken, die vertont sind. Ohne die Sprache versinken der Gedanke und die Ideenwelt in der Masse ihrer formlosen Indifferenz *et ainsi de suite*.

Die Dialektik ist fähig, die Indifferenz aufzuheben, aber sie sagt an und für sich nichts über den immanenten Wert für das vereinzelte Dasein aus, das sich in seiner „Hoffnungslosigkeit“ gerade an der Auflehnung gegen die es vertilgende Geschichte nährt.<sup>225</sup>

Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit inferiert wie ein dem Subjekt äußerlicher Gang der Dinge selbst, als das Subjekt der „Geschichte seiner Bewegung“ (Hegel, Werke II, p. 81). Die phänomenologische Analytik des Wesens muss deswegen für sich selbst genommen genauso wenig wie Stumpfs Lehre von der Verschmelzung dialektisch vermittelt sein.

Die Dialektik kann wie die Verdinglichung zum Anklagepunkt werden. Diesen Diskurs kann man mit einem Fallbeispiel der Teilfolgen von Herbarts Philosophie, seiner naturalistischen Metaphysik, rekonstruieren.

Husserls Lehrer Stumpf zieht in der Tonpsychologie über Herbart und seine Schule her. Herbarts Schüler Zimmermann würde durch einen dialektischen Kunstgriff Herbarts’ Irrlehren vertuschen wollen. Die Philosophie Herbarts sei von Antropomorphismen durchzogen und leide an metaphysischen Hypostasierungen. Auch Stumpfs’ Nachfolger Lipps bleibt nicht unverschont.<sup>226</sup> Trendelenburg, der von Bonitz bezüglich seiner grammatischen Auffassung der aristotelischen Kategorien des Irrtums bezichtigt wird, macht darauf aufmerksam, dass die von Herbart als unvermeidlich deklarierten Widersprüche in den Formen der Erfahrung aus seiner „inadäquaten Betrachtungsweise der Erfahrungsbegriffe“ stammen würden.<sup>227</sup> Brentano nennt in Folge die von Herbart vorgenommene Einteilung des Bewusstseins in Vorstellung, Gefühl und Willen ein „vergebliches Bemühen“.<sup>228</sup>

Die Machtamplitude ist die Gefahr der Dialektik. Sie kann, wie Kant es zu Beginn der Logik feststellt, dazu dienen, ein Konglomerat falscher Analysen glattzuschleifen – sie gibt den Älteren Waffen zum Betrug in die Hand (Hegel, Werke II, p. 560).

---

<sup>224</sup> Saussure, 2<sup>o</sup> *Cours de linguistique générale*, p. 115.

<sup>225</sup> Marcuse, *Heideggerian Marxism, A Phenomenology of Historical Materialism*, p. 23.

<sup>226</sup> Stumpf, *Tonpsychologie II*, § 20.

<sup>227</sup> Trendelenburg, *Herbart's Metaphysik und neue Auffassungen derselben*. Zweiter Artikel. „Eine Entgegnung“, p. 6.

<sup>228</sup> Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 1. Band, II. Buch, 5, § 5, p. 252.



Die Phänomenologie muss letztendlich wie es Lambert forderte, zu einer Logik des Scheins, wozu auch der dialektische Schein zählt übergehen. Der objektive Schein ist die axiomatische Mitursache für die Antizipationen der Wahrnehmung, die Analogien der Erfahrung und die Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Bis hin zu Spinoza demarkierten Idealisten den Fehler und das Missverhältnis als die einzig wahren Quellen des Schlechten, das in diesem Sinne überhaupt nicht in Wahrheit existiert: Das Unwahre ist nach Hegel das Unerreichbare. Der Parallelismus zwischen transzendentalen Begriffen und konkreten Referenzen bei Spinoza war bereits durch die auf Giordano Bruno und Francesco Suarez fußende Identitätsphilosophie in seiner Auflösung begriffen.<sup>229</sup> Gleichzeitig setzte mit Descartes eine Subjektivierung der Substanz ein.<sup>230</sup> Heidegger spricht von einer radikalen (soll wohl bedeuten: subjektiven) Theorie der Substantialität der Substanz – eine ziemlich einseitige Deutung Descartes, mit der man wirklich radikale Philosophen wie La Mettrie keinesfalls hätte blenden können.<sup>231</sup> Er macht weiterhin einen der größten *Naturphilosophen* Europas, nämlich Leibniz zu einem heruntergekommenen Metaphysiker indem er behauptet, die Monade sei das Kernstück „seiner“ Metaphysik.<sup>232</sup> Leibniz, Spinoza und auch Descartes waren keine „Subjektivisten“

Wie dann bei Heidegger die Monade aufkreuzt in diesem Gedankengang, zeigt, dass er gegen die Experimentalphilosophie von Francis Bacon wirken möchte. Hegels und Kants Kritik an Leibniz wird in gewisser Weise annulliert. Die Monade wird zwar, sich auf Hegel beziehend „integriert“:

Das System der Monaden hebt die Materie zur Seelenhaftigkeit herauf; die Seele ist in dieser Vorstellung ein Atom wie die Atome der Materie überhaupt; das Atom, das als Dunst aus der Kaffeetasse aufsteige, sei durch glückliche Umstände fähig, sich zur Seele zu entwi-

<sup>229</sup> « [...] l'âme n'est point dans l'erreur en tant qu'elle imagine, mais bien en tant qu'elle est privée d'une idée excluant l'existence des choses qu'elle imagine comme présentes. » (Spinoza, *Œuvres* III, *Éthique*, 2<sup>e</sup> Partie, Propos. 17, p. 71).

<sup>230</sup> AA III, p. 269.

<sup>231</sup> GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 109. Wir finden auch bei Heidegger die positivistisch-ideengeschichtliche Behandlung der Wissenschaftsgeschichte, gepaart mit dem laut Santayana „deutschen“ Egotismus in der Philosophie, die bei Brentano und Husserl bereits aufschien: „Unsere Aussage – die Hegelsche Bestimmung des Wesens des Dinges als Kraft geht auf Kant zurück – ist richtig und nichtssagend. Sie sagt auch nicht mehr, wenn wir etwa noch versuchen wollten, nach rückwärts die Bedeutung des Kraftbegriffes für die Substantialität der Substanz aus Leibniz zu erklären und nach vorwärts die Einwirkung der Schellingschen Naturphilosophie und des Systems des transzendentalen Idealismus (1800) auf Hegel zu verzeichnen. Es kommt darauf an, wie Hegel all das aufgenommen, durchdrungen und in seine Problematik verwandelt hat – seine nicht als persönliches Geistesprodukt, sondern seine als die sachliche Vollendung und Ausfaltung des Früheren.“ (GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 149).

<sup>232</sup> GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, § 5, p. 87.

ckeln, nur die größere Dunkelheit seines Vorstellens unterscheide es von einem solchen Dinge, das als Seele erscheint. - Der für sich selbst seiende Begriff ist notwendig auch in unmittelbarem Dasein; in dieser substan|tiellen Identität mit dem Leben, in seinem Versenktsein in seine Äußerlichkeit ist er in der *Anthropologie* zu betrachten. Aber auch ihr muß jene Metaphysik fremd bleiben, worin diese Form der *Unmittelbarkeit* zu einem *Seelending*, zu einem *Atom*, den Atomen der Materie gleich wird. - Der Anthropologie muß nur die dunkle Region überlassen werden, worin der Geist unter, wie man es sonst nannte, *siderischen* und *terrestrischen* Einflüssen steht, als ein Naturgeist in der *Sympathie* mit der Natur lebt und ihre Veränderungen in *Träumen* und *Ahnungen* gewahr wird, dem Gehirn, dem Herzen, den Ganglien, der Leber usw. inwohnt, welcher letzteren nach Platon der Gott, damit auch der *unvernünftige* Teil von seiner Güte bedacht und des Höheren teilhaftig sei, die Gabe des *Weissagens* gegeben habe, über welche der selbstbewußte Mensch erhoben sei.<sup>233</sup>

Ich sehe nicht, inwiefern die „Monade“ und das hinter ihr stehende scholastische Mausoleum, das Heidegger „dahinter“ wittert, vorteilhafter wäre als das kantische Ding an Sich. Heidegger setzt die Monade mit dem *to de ti* des Aristoteles gleich, und später dann auch noch mit dem Eidos (GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, § 5, p. 95). Leibniz ist sein Leben lang Atomist gewesen, und dabei insbesondere Gassendi treu geblieben, es ist also anzuzweifeln, dass bei der Monade des Leibniz eine rein anti-atomistische Gestalt vorliegt, die nicht an der (nicht-wahrnehmbaren) Materie partizipiert.

Deutlich zeigt sich an diesem Punkte der prinzipielle Gegensatz, der zwischen dem Minimum und dem Leibnizischen Begriff der Monade besteht. Das „Minimum“ bleibt, wenngleich der Wahrnehmung entzogen, dennoch zuletzt mit den sinnlichen Grundbestimmungen der Ausdehnung behaftet, da es sich mit anderen gleichartigen Elementen berühren und mit ihnen zu einem Ganzen zusammenschmelzen kann. Die Ausdehnung, die sich für Leibniz in einen Inbegriff idealer Beziehungen und Wahrheiten auflöst, bildet somit hier ein absolutes Prädikat, das die metaphysische Wesenheit der Dinge zum Ausdruck bringt.<sup>234</sup>

Und auch Kant hat sich nicht von dieser Monade, die Leibniz im Schatten von Port-Royal moduliert hat, überzeugen lassen. Sein „metaphysisches“ Streben nach Einheit war gesellschaftsbedingt – und hierin war er Kasuist: jedem *Fall* seine eigene Individualität – diese ist mehr als nur die Möglichkeit und Aktpotenz, mehr als Sein, sondern Erkenntnis im „strengen und eindeutigen logischen Begriff“ würde Ernst Cassirer sagen. Wir hören in einem seiner vielleicht wundervollsten

<sup>233</sup> Hegel, Werke 6, p. 494, f.

<sup>234</sup> Cassirer, *Das Erkenntnisproblem ... I*, p. 311. Cassirer verliert in seinem Buch kein weiteres Wort über die Monade.

Bücher, das Heidegger ganz eindeutig in den Händen hatte, um es hemmungslos auszubeuten, als er in GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, seine Überlegungen zur Monade inszenierte: „Die Wirklichkeit des Naturkörpers enthält eine Vielheit räumlicher Gliederungen, sowie ein Nacheinander zeitlicher Entwicklungsphasen in sich. Beides können wir nur verstehen, wenn wir die Mehrheit auf eine Einheit zurückbeziehen, die sich in ihr entfaltet und offenbart.“<sup>235</sup>

Die Logik der Forschung wird bei Vico schließlich historisiert, und dieser Entwicklung ging die Historisierung der souveränen Psyche durch Machiavelli voraus. Gedanke, Perzeption, Erfahrung, Wissen und Wissenschaft – kurz: die Vorsehung – stehen in der Gefahr vom falschen Maß verzerrt zu werden. In der Theologie wird es durch die falsche Erklärung Gottes in die Gesellschaft getragen. Der Einheitsdrang des Intellekts schreckt nicht davor zurück, falsche Relationen zu ersinnen, um die Illusion des Systematischen aufrecht zu erhalten, damit das Subjekt weiterhin reibungsfrei „funktionieren“ kann.<sup>236</sup> Freud spricht in einem Zeitalter, indem das Subjekt durch einen Paralogismus zur Substanz geworden ist, aber schon in die „Funktion“ verfließt von Systembildung am Beispiel von Neurotikern und Wilden.<sup>237</sup> Bei diesem quasi natürlichen Kurzschluss der subjektiven Wunschmaschine fällt der instrumentelle Nutzen der phänomenologischen Methode am stärksten ins Gewicht. Sie dient der Zerstörung oder Dekonstruktion eines auf asthenischen Elementen zusammengesetzten Ganzen – dennoch bindet sie nicht den durch Syn-Hysterie ausgezeichneten Subjektivierungsprozess selbst an die Erkenntnis, sondern bleibt, hierin ganz kantianisch, in einer apodiktischen Setzung von Bewusstsein und Wahrnehmung begriffen, die durch einseitige Erfahrung nicht zugänglich ist.

Die Phänomenologie spielt trotz ihrem Auftreten als fundierende Einheitswissenschaft dem Zerfallen der Welt in Einzeltatsachen in die Hände, was sie nicht minder gefährlich macht als die Dialektik.<sup>238</sup> Sie ist nicht sicher vor dem Taumel, dem Delirium, dem Simulakrum und der Monstration.

In der christlich reformierten Philosophie kehrt das sexualisierte Wesen durch die Psychoanalyse zu seiner Phänomenologie, zum Ereignis zurück. So beispielsweise

---

<sup>235</sup> Cassirer zitiert hier keinen scholastischen Metaphysiker, während er über die Kraft bei Leibniz spricht, sondern einen *Staatstheoretiker*, den Autor der *Città del sole* – und betont die *Beseelung* des Alls (Cassirer, *Das Erkenntnisproblem ... I*, p. 210).

<sup>236</sup> Freud, *Totem und Tabu*, III, 4, p. 125.

<sup>237</sup> Cassirer, *Das Erkenntnisproblem ... I*, p. 402.

<sup>238</sup> Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 64.

in der Subjekttheorie von Alain Badiou – nur das durch Liebe entstandene Subjekt ist hier überhaupt dazu in der Lage, so etwas wie ein Ereignis überhaupt hervorzurufen, und nicht das „Leben“ –, wobei hier nicht ausschließlich von „empirischer Sexualität“ ausgegangen wird, und nicht wie bei Empedokles von einem animistischen Verständnis von Liebe, bzw. einem transzendentalen Verständnis wie bei Platon. Für uns ist hier nur wichtig, dass das Subjekt zum „Register der Erfahrung“ wird, dessen These sich für Badiou in der Phänomenologie entfaltet (*Logique des mondes*, p. 55; p. 397). Die Vielzahl an Apologeten der Psychoanalyse, die Freud nicht als Massenpsychologen Wahrgenommen haben, vermag – ähnlich wie der deshalb von Marx und Engels gescholtene Feuerbach – nichts weiter als die libidinale Energie als das Bewegungsgesetz der Gesellschaft anzuerkennen und glaubt sie deswegen wie Empedokles überall zu erkennen.

Das phänomenologische Wissen in Kombination mit der Psychoanalyse muss zwangsläufig dialektisch in Bewegung gesetzt werden, wenn es praktisch werden möchte. Wie Husserl erkennt, ist dessen transzendente Bedeutung bereits in sich selbst schwankend. Diese Form von Bewegung hindert aber jenes apodiktische Wissen eher daran, außerhalb der theoretischen Philosophie angewendet zu werden, und auch die Psychoanalyse trägt in diesem Falle schwerlich etwas zur gesellschaftlichen Integration der sich als modern beziffernden Phänomenologie bei, denn sie verlegt den Problemhorizont des Daseins in die archaische Vergangenheit. Nicht die Spuren vom Affen im Menschen, sondern der Begriffe bildende Übergang von der Form zur Hypostase ist der genuin phänomenologische Prozess.

Das Eidos geht durch die Definition zum Begriff über und wird demnach Hypostase. Es steht zwischen Idee und Begriff. Die Hypostase ist die zur Substanz idealisierte Konstitution der transzendentalen Abstraktionsleistungen des Bewusstseins.<sup>239</sup> Die zur Essenz idealisierte Abstraktion selbst ist zwischen zwei durchgehend konkreten Prozessgebilden eingeschlossen. Die „natürliche“ Gestalt der Wahrnehmung und die „künstliche“ Gestalt der Anschauung werden vom Gedanken „aspiriert“. Diese Aspiration selber kann auch beim von Engels und Trendelenburg (beide waren Verehrer von Schleiermacher), aber auch von Husserl

---

<sup>239</sup> „Zu der Aufgabe, die H. sich stellte, gehört nichts anderes als die Beschreibung des Bewußtseins in der Totalität seiner wissenbeschaffenden Tätigkeit und die Aufdeckung der transzendentalen Leistungsbereiche der beschriebenen Tätigkeiten. Nicht die Seinsweise des Bewußtseins ist das Thema, sondern die Sicherung der Leistung seiner Aktivität.“ (Szilasi, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, p. 58).

in der Philosophie der Arithmetik kritisierten „Kameralisten“ Eugen Dühring nicht hypostasiert werden.<sup>240</sup>

Das „psychische Objekt“ ist, wie der Aufstieg und Fall des Kameralisten zeigt, sehr wohl im „Geist“ verdinglicht, denn er ist an und für sich ein Gegenstand (Hegel). Die „strenge Wissenschaft“ transzendentaler Übergänge innerhalb des empirischen Feldes der Sinnlichkeit nennt Husserl „Eidetik“. Herbart bezeichnet sie etwas früher mit Platner als „Eidologie“.<sup>241</sup> In die Eidologie gehöre der Idealismus mitsamt seiner Widerlegung sowie das Problem des Ich und auch der Phantasie.<sup>242</sup> In gewisser Weise zeichnet Herbart hier schon den Eingang in die Phänomenologie Husserls vor, wahrscheinlich unter Einschluss der kantischen „Widerlegung des Idealismus“ in der KrV. Und voilà, ähnlich den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ setzt Herbart die Eidologie (Kant die Phänomenologie) an als die letzte Stufe zur Naturphilosophie, und definiert sie als diejenige, auf der das Bewusstsein zu *philosophieren* anfangen.<sup>243</sup> Sie hat im Sinne Kants einen durchgehend propädeutischen Charakter, von dem insbesondere Fichtes Wissenschaftslehre als „pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes“ dominiert ist.<sup>244</sup> Hegel unterfüttert diese Propädeutik in der Phänomenologie des Geistes gezielter sozial-theoretisch als Kant und Fichte, und verlässt das Terrain des „Unbedingten“ hierbei vollends, was Trendelenburg aufgrund seiner mehrfach erfolgreich ausgeführten Vernichtung des hegelschen Systems einfach übersieht.

Die Aufmerksamkeit der Kritischen Theorie setzt genau an diesem Punkt an. Neben der Phänomenologie und Psychoanalyse gab es auf der epistemologischen Grundlage von Propädeutik für das ausgehende zwanzigste Jahrhundert noch eine dritte Möglichkeit, die paralogistische „Scheindialektik“ und die damit verbundenen Simulakren aufzuheben. Sie hat sich am deutlichsten in der materialistischen Soziologie niedergeschlagen. Ihre Bedingungen finden sich in der überwundenen Philosophie der Aufklärung wie auch im entfalteten deutschen Idealismus widergespiegelt, der sich durch das Einbrechen der modernen Naturwissenschaften in Pragmatismus und Geschichtsphilosophie auflöst. Diese

---

<sup>240</sup> Dühring, *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*. 3. Abschnitt, 2, p. 133.

<sup>241</sup> Auf den Zusammenhang von Platner und Kant bezüglich der Anthropologie weist Foucault in seiner *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, p. 69 hin. Sind Eidos und Schematismus einerlei? Man kann dazu tendieren, dies zu bejahen.

<sup>242</sup> Herbart, *Metaphysik I*, § 126, p. 385.

<sup>243</sup> Herbart, *Metaphysik II*, § 303, p. 265.

<sup>244</sup> Fichte, GWL 1794, II, § 4, E, III, p. 141.

drei den „Schein“ aufhebenden Methoden der materialistischen Soziologie, Psychoanalyse und der Phänomenologie in Variation bilden den kulturphilosophischen Kern der älteren kritischen Theorie, die Max Horkheimer 1937 als Erbin der gesamten philosophischen Tradition hinstellt.

In philosophy, however, refutation of one school by another usually involves complete rejection, the negation of the substance of its work as fundamentally false. This attitude is not shared by all schools, of course. A dialectical philosophy, for example, in keeping with its principles, will tend to extract the relative truths of the individual points of view and introduce them in its own comprehensive theory.<sup>245</sup>

Die materialistische Soziologie liefert der nominalistischen Philosophie ein neuartiges Wesen. Das Kapital ist die Einheit von Qualität und Quantität als Maß der menschlichen Arbeitskraft. Dieses morphologische Wesen hat, um mit Nicolai Hartmann zu schreiben, einen „Wandel der Kategorien“ herbeigeführt, und letztendlich den philosophischen Zeitbegriff neu ausgerichtet. Wie es Georg Simmel im Anschluss an Marx unmissverständlich klargemacht hat, ist das Geld der metaphysische Ausdruck des Kapitals. Die *vergegenständlichende Unmittelbarkeit* der Produktionssphäre hat durch die materialistische Soziologie ihren empirisch-historischen Unterbau bekommen. Sie dient somit als völlig entwickelter Ausgang jeglicher Erfahrungswissenschaft und Beobachtung, und nimmt den rechtmäßigen Platz von Platons autonomer Relation als Prämisse der in sich selbst begründeten Wahrheiten ein. Die chora zwischen Ideenwelt und dem ideatum, oder transzendentalen und empirischen Begriffen wird in die Praxis transponiert: die Produktionsmittel sind unüberbrückbar getrennt vom Werk tätigen, solange sich der Kapitalismus weiterhin raffiniert. „When the multitude works, it produces autonomously and reproduces the entire world of life.“<sup>246</sup> Andersherum sind die Armen in einer solchen Logik untrennbar mit dem Reichtum verbunden.<sup>247</sup> Die Kritische Theorie steht nach der inzwischen als ausgeklungen bezeichneten „Sprachphilosophischen Wende“ und ihrer Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus an einem Haltepunkt. Den Weg der Dekonstruktion hatte sie schon lange vor der Postmoderne beschritten. Mit dem Ausbau der Wertformenlehre ist sie voll und ganz ausgelastet – man sieht, was allein der Begriff der Normativität für Umstände bereitet. Nach Lukács geht die

---

<sup>245</sup> Horkheimer, „The Social Function of Philosophy“ in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. VIII, p. 324.

<sup>246</sup> Negri/Hardt, *Empire*, 4, 4.3, p. 395.

<sup>247</sup> Simmel, *Soziologie*. Kap. VII. Der Arme, p.466/7; p.470; p.485/6.

Lösung des Rätsels der Warenstruktur mit der Auffindung des Urbildes aller Gegenständlichkeitsformen und „aller ihnen entsprechenden Formen der Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft“ anhand der Analyse des *Phänomens der Verdinglichung* einher.<sup>248</sup> „Aus der scharfen Auffassung der Grundvoraussetzung des Verhältnisses müssen sich alle Widersprüche der bürgerlichen Production ergeben, wie die Grenze, an der es über sich selbst hinaus treibt.“<sup>249</sup> Die Wertformenlehre im Kapital von Marx ist nicht nur eine Kombination von Dialektik und utilitaristischer Empirie. Ihr messianischer Nominalismus des „Sie wissen es nicht, aber sie tun es“ ist phänomenologisch hergeleitet, wenn man den Anfangspunkt der Phänomenologie wie Husserl auf René Descartes eingrenzen will. Es fehlte der Formenlehre eine Explikation des von ihr deduzierten Fetischcharakters der Ware, den die Psychoanalyse später geliefert hat. Emmanuel Levinas hat, nicht anders als der Künstler Jean Paul Sartre, im Ekel den von Husserl geforderten Eintritt der Phänomenologie in die Ethik mit einer Kritik an ihr ausgeführt, die mit derjenigen der Frankfurter Schule korreliert.

## 1.2 Die Hypostasierung: der Stolperstein der Individuation.

Mais qu'est-ce que donc que je suis?  
Une chose qui pense.<sup>250</sup>

RENÉ DESCARTES

Die unzulässig hypostasierte Idee ist bei Kant der Begriff von Gott (AA III, p. 390). – Die *Religion in den Grenzen der Vernunft* verlegt diese Hypostasierung wie die Mehrzahl der Stoiker und auch Levinas direkt in die „Intrige“ der Person.<sup>251</sup>

„Levinas is following the pattern of argument of the | Meditations of Descartes, where we learn that the ‚hypostasis‘ of the finite ego cogito is the hypothesis of the Infinity of God.“<sup>252</sup> Es handelt sich bei *le visage*, die an jeder Hypostase zum Vorschein kommt, um eine kontrahierte Deskription der Gesellschaft, die den Inbegriff Gottes zwar in sich birgt, aber mit einem erkenntnistheoretischen Bilder- verbot ausgestattet ist.

<sup>248</sup> Lukács, Frühschriften II, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, p. 257.

<sup>249</sup> MEGA II/1.1, *Grundrisse*, I. Teil, p. 246.

<sup>250</sup> Descartes, Oeuvres IX-1, ed. Tannery, p.22, siehe auch p. 35.

<sup>251</sup> Vgl. Van Riessen, *Man as a place of God. Levinas' Hermeneutics of Kenosis*, p. 190.

<sup>252</sup> Llewelyn, *The HypoCritical Imagination. Between Kant and Levinas*, p. 212, f.

Die Seele ist laut Kant „für sich selbst schon unbegreiflich“ (AA VI, p. 64). – Bei Husserl bleibt sie „freilich unbefragt“ (HUA I, *Cartesianische Meditationen*, p. 107) – wie sollte dann erst diese „Intrige“ durchschaut werden, wenn es sich hierbei um etwas Göttliches und nicht um etwas Persönliches und Gesellschaftliches handeln sollte? Jenes anthropomorphe „à-Dieu“ des Menschen ist für Levinas der besondere, durch das Bewusstsein und die Materie vereinzelt Mensch, in dessen schematischer Präsenz das Ich verlorengelassen (TA, p. 32, f.) und derart die Zeit selbst abwesend ist.

Das Wesen „entleert“ sich, um sich von seiner eigenen Substanz zu erleichtern (DE, p. 108) in einer „Kenosis“, in der Gott am meisten leidet (AT, p. 182). Die Seele maskiert das Wissen über ihre universale Unkenntnis, in welcher Dunkelheit und Helligkeit, Alles und Nichts das Selbe sind wie in der Freiheit der Skeptiker. Das dämonische „Bild“ des Unbekannten, das gleichzeitig begehrt und gefürchtet wird, der materielle Niederschlag des Sublimen, das im Begriff des Äthers, der Masse oder der anthropomorphen Gottheit und im Geld gefasst ist, unterscheidet sich von einem historisch-materialistischen und vielleicht gar sprachphilosophischen Standpunkt nicht wesentlich vom *transzendentalen Phänomen*.

Das „kantische“ Ding, dessen Idee, ist durch die Emanation der Reflexionsbewegung vermittelt, die ein Vorher und Nachher zugunsten eines generischen Differentials ausschließt: Schaltet man jedoch noch das Bewusstsein wie Husserl in einer Reduktion aus, um den Schein des Wesens abzuschwächen, damit es eideutisch „sichtbar“, d. i. vorstellbar und darstellbar wird, so stößt man auf die Zeit selbst, die sich in der Intuition, der Fleischwerdung des Logos zwischen Sinnlichkeit und Geist verkörpert, und die Souveränität der Repräsentation ruiniert (EE, p. 185). Levinas schaltet gar noch diese Ausschaltung ab, indem er wie viele Philosophen seiner Zeit, den Intuitionsbegriff zwar nicht ablehnt, aber auch nicht feiert wie etwa Bergson und Husserl, vor allem ihr transzendentaler Charakter reduziert sich für ihn auf ein Wiederkehren aus einem imaginären Exil (TI, p. 307). Die Achse Wahrnehmung-Darstellung verschleiert sich in der Einbildung, die allerdings nichts Immaterielles mehr an sich haben soll, sondern durch die Immanenz ihrer Positionalität apodiktische Evidenz erlangt. Der Niederschlag des Sublimen: ist er bei Husserl etwa vom Bilderverbot entfesselt; spielt sich hier eine neue Auffassung der Dinglichkeit ab, so wie Sartre es meint?<sup>253</sup>

---

<sup>253</sup> Sartre, *Situations I*, p. 29-32



Mit Levinas könnte man antworten: die Vergangenheit schwimmt in der Phänomenologie zu Bildern und Versprechungen (EN, p. 183) und wird damit zur Spur des ‚Autrui‘. Die Kritik der Phänomenologie integriert er ganz einfach in seine eigene „Dialektik der sozialen Zeit“, in der die soziale Relation das äußerste Ereignis des Seins ist (TI, p. 244) und es keine rein innerliche Geschichte gibt (TI, p. 252). Die einstweilen formale Phänomenologie beginnt mit Heidegger und der französischen Phänomenologie bis hin zum „tournant théologique“ und der „Neuen Phänomenologie in Frankreich“, den Schein des Körperlichen anzunehmen, was Levinas ähnlich wie Günther Anders und noch Badiou mit Argwohn beobachtet. Der heutige Materialismus stelle eine Verherrlichung der Apologien des bestehenden Seins in einer Rhetorik von Körper und Sprache dar.<sup>254</sup>

Bei *le visage* einfach stehenzubleiben, wäre die Apotheose des Politischen, die Reduktion der Musik aufs Instrument, des Spiels auf die Regel, der Zeit auf den Raum, wäre, um es polemisch zu sagen: geschichtsloser Strukturalismus.<sup>255</sup>

Ganz im Gegenteil ist eine jede Person Geisel des Anderen und sein non-indifferent Widerchein, der Auftakt für die hässliche Welt der politischen Theologie, des Kerygmas und des Positivismusproblems in der Begründung des Rechts.

*Le visage* ist demnach der Anfang, bei welchem das *Il y a* seinen Schein von *Neutralität* verliert. „Autrui, se révélant par le visage, est le premier intelligible avant les cultures, avant leurs alluvions et leurs allusions.“ (DL, p. 439).

Heidegger und Schleiermacher setzen bei ihrer Ansicht auf die sogenannte Poimeinik (poimén: Hirte). – Die Schafsherde ist durch eine spezifische Neutralität ihrer Mitglieder gekennzeichnet, die ihr abgesondertes Dasein durch Religion verlieren. Es scheint der proklamatorische Aspekt der Phänomenologie zu sein, der Levinas zur Ablehnung der phänomenologischen Sprache und zum „dépassement“ der phänomenologischen Intuition getrieben hat.<sup>256</sup> Die Ähnlichkeit zu Adornos Ablehnung des Jargons der Eigentlichkeit ist kaum zu verneinen. Die Heideggersche Anthropologie der Person und seiner Aufblähung der Polemik gegen das „Man“ von Schopenhauer und Nietzsche sind aus der Sicht der Kritischen Theorie und auch sozialtheoretische Fehlgriffe nichts Ontologisches und auch nichts Nachmetaphysisches an sich haben, sondern politische Ursachen in sich tragen. Dennoch materialisiert sich in dieser Theorie mit all ihren bombastischen Formulierungen und ihrer perfiden Insistenz laut Levinas etwas Vorontologisches. Sie bringt, sozu-

<sup>254</sup> Badiou, *Logiques des Mondes*, Préface, p. 9.

<sup>255</sup> Goldmann, „Zur Entstehung einer unhistorischen Soziologie“ in G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, p. 184, original in: *Sciences humaines et philosophie*, Paris, 1966 Neuauflage.

<sup>256</sup> De Greef, „Levinas et la phénoménologie“ in: *Revue de Métaphysique ...* No. 4, 1971, p. 456.

sagen die sozialen Beziehungen der philosophischen Tradition, eine Bedrohung, einen wahrnehmbaren Bruch des rein Begrifflichen ans Licht.

Den Substanzbegriff des Descartes, also die Ausdehnung, die Spinoza es fertigbrachte, mit dem Begriff Gottes gleichzusetzen, um dann, im Sinne der Naturphilosophie der italienischen Renaissance (Telesius, Cardano), die Welt auf sich selbst zurückführen zu können, berührt nur den reinen Verstand, und nicht die Handlung der Vernunft selbst.

Die Vollendung einer solchen Rückführung ist für Kant schlechterdings noch keine Glückseligkeit, sondern höchstens die Identität des Einzelnen mit der Politeia wie bei Platon, ein „gemeiner“ Mensch, der Durchschnitt und Jedermann. „The understanding is absorbed in the task of the creation of concepts, and therefore never has in view (the expression is Kant's) their totality. This totality can be seen only from the ‚point of view‘ of reason.“ (Zupančič, *Ethics of the Real*, 4, p. 70).

Kant hütet sich vor dem Anthropomorphismus, den eine solche unzulässige Hypostasierung begleiten könnte, es geht ihm genau wie Platon um ein moralisches Maß, um das Rechte. Die Begrenzung der Vernunft um der bürgerlichen Freiheit willen liefert uns ein *polizeiliches Argument* für das Dasein (des philosophischen) Gottes.<sup>257</sup> Ähnlich betrachtet übrigens Derrida die weiter oben besprochene und im Abschnitt über den Positivismus erneut auftauchende phänomenologische Neutralisierung.<sup>258</sup> Das Eidos hätte Noema im unendlich göttlichen Verstand werden müssen, um der Gewalt des Subjektproblems zu entkommen (a. a. O., p. 198). Dadurch, dass die Vernunft eingrenzt, was Metaphysik und was nicht, wird sie in Folge von Kants KdrV selber metaphysisch.<sup>259</sup> Die Entstehung des Anthropomorphismus erklärt er anhand des Kernproblems dieser Arbeit wie folgt: „Zwischen dem Verhältnisse aber eines Schema zu seinem Begriffe und dem Verhältnisse eben dieses Schema des Begriffs zur Sache selbst ist gar keine Analogie, sondern ein gewaltiger Sprung (*μεταβασις εις αλλο γενοσ*), der gerade in den Anthropomorphism hinein führt, wovon ich die Beweise anderwärts gegeben habe.“<sup>260</sup> Kant hadert hier mit der später von Schelling als Identitätsphilosophie bezifferten Philosophie der Aufklärung auf dem Boden der religionshistorischen Forschungen Humes, die Fichtes Definition des „Sehens“ in seiner Berliner Periode nahe steht. Bei Hume folgt die Religion einer bislang noch unerklärlichen Logik, und bei Kant ist es schließlich das unerklärliche Subjekt, in welches die Religion hinein

<sup>257</sup> Paulsen, *Kant*, p. 323.

<sup>258</sup> Derrida, „Violence et métaphysique“ in: *L'écriture et la différence*, p. 143, f.

<sup>259</sup> Adorno, *Philosophische Terminologie II*, p. 91.

<sup>260</sup> AA VI, p. 64, Anm.

verlegt wird. Die Ausdehnung Gottes wird zur Räumlichkeit des Subjekts und Dauer, und es entsteht ein versprachlichter Cartesianismus, der ähnlich wie Rousseau oder bei dem schon früh ins Deutsche übersetzten Bernard Lamy in seinen *Entretiens sur les Sciences* in eine Art anthropozentristische Naturreligion mündet. Kurzum, das Subjekt selbst wird Substanz. „In der Tat führt eine Hypostasierung [...] zum Substantialismus [...] das Unerkennbare wird dann zu einer Voraussetzung der Erkenntnis selbst.“<sup>261</sup>

Der Drang des Gedankens an Ewigkeit zu tasten wird als Befreiung gesetzt und in Besonderungen zerstreut.– Sich z. B. von der Last des (Staats-) Körpers zu befreien, oder sich von der „Satanshure Vernunft“ (Luther) und dem Willen (Hegel) zu trennen, um frei, um göttlich zu sein, bzw. zum (erhabenen) Mysterium, zu einem „Willen, der Nichts will“ zu werden, dient dazu, die Zeit zu tilgen.<sup>262</sup>

Hier könnte man meinen, Levinas schließe sich dieser Negation an: „What Levinas wants, above all, to show is how the subject, considered in its existence, can permit us to think what will always remain unthinkable in a philosophy of consciousness, namely the way in which the other liberates the subject from its captivity within the immanence of its own self-belonging.“<sup>263</sup> Ob diese berühmte Negation, sei es bei Fichte und Descartes, sei es in Aquins *materia non-signata*, dem abgetrennten platonischen Urbild oder dem Riss der aristotelischen Ousia, bestand, überall wird der pejorative Aspekt der Hypostasierung in eine Fixierung verlegt, in der Begriff und Materie sich verwischen, zu Schemen der Einbildung werden.

Bei Junghegelianern und den Anhängern Schleiermachers herrscht eine vollkommen unterschiedliche Meinung darüber, *wie* etwas verdinglicht wird; bei Engels und Marx wird der Mensch durch die Entäußerung seiner Werke verdinglicht, und es wurde vielerorts betont, dass Marx hierin dem protestantischen Arbeitsbegriff nahesteht, der sowohl den Fleiss, als auch die Tortur der Arbeit als individuierende Tätigkeit in sich aufhebt. Es handelt sich hierbei um eine Grundlage moderner Gesellschaftstheorie, die den französischen Materialismus sowie den englischen Sensualismus zu binden versucht. Gleichzeitig ist hier ein utopischer Gehalt wahrzunehmen, so etwa bei Feuerbach. Im Milieu Schleiermachers ist es umgekehrt die Vermischung von realer Welt und dem idealen Raum der formalen Lo-

---

<sup>261</sup> Von Wolzogen, *Die autonome Relation*, p. 133.

<sup>262</sup> Habermas, *Theorie und Praxis*, p. 189, p. 195.

<sup>263</sup> Bernet, „Levinas's Critique of Husserl“ in: Bernasconi/Critchley (Hg.), *Levinas*, p. 93.

gik, die als Verdinglichung bezeichnet wird. Im *Nominalismus des Bildes* finden diese beiden Ansätze einen gemeinsamen Boden.<sup>264</sup>

Und auch bei Kant, selbst wenn man ihn aufgrund seiner Affinität zur Bewusstseinsphilosophie beargwöhnt, müsste betont werden, dass er die Erfahrung stets als einen materiellen Grund des Begriffes angenommen hatte, und auch Fichte nie wahrhaft bestritten hat, dass nicht das Nicht-Ich die letztlich gesetzgebende Gewalt inkorporiert, der eine über das bloße Existieren hinausgehende Haltung entgegengesetzt ist. Der Subjekttheoretiker Fichte wird spätestens nach seiner Auseinandersetzung mit Schelling zu einem Verfechter des objektiven Idealismus.<sup>265</sup> Derart legt er den Grundstein für Herbart, Wundt und in Folge dessen auch für die Schule Durkheims, dessen Konzept der „Solidarität“ ein objektiv-idealistisches zu nennen wäre. Wir haben hier allerdings noch lange keinen Materialismus im philosophischen Sinne vor uns. Kant, so meine Überzeugung, ist materialistischer, als es die hardboiled-Kantianer wahr haben möchten. Die Position, dass sich bei Kant die Kategorien einzig im Bewusstsein bildeten – das Maß des Apeiron also wie bei Parmenides vom „Menschen“ oder die Hypostase wie bei manchen Stoikern von der Person abhängen –, ließe seine Achtung vor Francis Bacon als eine Chimäre erscheinen. Sie gibt einer mit sich selbst identischen „Entzweiung“ des Bewusstseins im Spiegel der toten, und notwendig veränderlichen Natur (Hegel, Werke III, p. 398) in Form von Schmerz (Hegel, Werke V, p. 257) freien Lauf. Blumenberg beleuchtet nur die eine Seite der Trennung des Bewusstseins vom Gegenstand, aber nicht die psychophysiologischen Rückkoppelungen des Entgehens, wenn er „Kants Hiatus der Erscheinung zum Ding auslegen will.“ „Die Grenze wird ertastet, nicht die Sache. Deshalb ist vor lauter Zuschauen das Vergessen so naheliegend. Das Glas ist die Metapher einer Reduktion, die die ›Sachen‹ dastehen läßt, als gehörten sie nicht zu der einen Welt. Aber auch der Zuschauer vergisst dies, weil er dem Schmerz entgeht, der die Zugehörigkeit zur Welt indiziert.“<sup>266</sup>

Levinas, spricht von einer ‚dénucléation‘ und Unruhe des Subjekts (TI, p. 105). Und Heidegger stellt fest, dass Kant im „Weder-Noch“, in einem aristotelischen „Dazwischen“ (Kat. 12 b) verhaftet bleibt, er vor dem metaphysischen Abgrund, den er selbst geöffnet hat, zurückweicht wenn es darum geht, die Einbildungskraft nicht als Grundvermögen, sondern als Zwischenvermögen der Vermittlung von

<sup>264</sup> Trendelenburg, *Logische Untersuchungen I*, 2. Aufl., III, p. 42.

<sup>265</sup> Gulyga, *Die klassische deutsche Philosophie*, p. 262.

<sup>266</sup> Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, p. 220.

Zeit und transzendentaler Apperzeption zu umgrenzen.<sup>267</sup> Kant kritisiert in seiner „Widerlegung des Idealismus“ den am Materialismus orientierten Idealismus (AA III, p. 190), da er an der apriorischen Unergründlichkeit des Subjekts festhalten muss (AA III, p. 274).

Die dogmatische Variante verabsolutiert – für Kant unbegründet – noumenale Verhältnisse (Leibniz) und verwirft die Erfahrung als illusionär, was bei Kant und Husserl nicht der Fall ist, denn außer dem Schematismus selbst ist alles an die Erfahrung gekoppelt. Die Version von Skeptizismus, die basierend auf der Erfahrung vermutet, dass nichts Absolutes durch das Bewusstsein ermittelt werden kann, verläuft in einen Relativismus (Hume) – was dem platonischen und kantischen Moralverständnis zuwider die Individuation aus bestimmbareren Auflösungen heraus rechtfertigt. Übrig bleibt hier nach Hegel ein Formalismus des „leeren Sollens“, der sich wie Machiavelli nicht zwischen der Willensfreiheit und der Naturnotwendigkeit entscheiden kann (siehe: *Il Principe*, XXV) – hierin liegt der Konservatismus der „kritischen“ Philosophie Kants, das Scheitern der Fichteschen Wissenschaftslehre, das Beschränkte der Schopenhauerschen Philosophie.

Die eigentliche Moralität der Handlungen [...] bleibt uns [...] gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit (*merito fortunae*) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten. (AA III, p. 373, Anm.)

Das Denken ist unausweichlich von der Erfahrung und gleichzeitig auch vom Tode gekennzeichnet (AA IV, p. 246): „Dem Bewußtsein kann [...] nur das Grab seines Lebens zur Gegenwart kommen.“ (Hegel, Werke II, p. 165) Hegel spricht von *Andacht* des unglücklichen Bewusstseins vor der unwandelbaren Einzelheit, aufgespannt im Geschehen, beschattet vom Jenseits. „Sein Denken als solches bleibt das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe, der die einzige immanente gegenständliche Weise wäre, kommt.“ (Hegel, Werke II, p. 164) Um es in Husserls Worten zu sagen: Ein derart wahrgenommenes Eidos (Heidegger würde sagen das Aussehen als eigenständiges Thema und dessen entsprechender Warum-zusammenhang) gelangt niemals zur begrifflichen Darstellung.<sup>268</sup>

<sup>267</sup> GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 81; p. 129, p. 131; p. 134; p. 164; p. 168; p. 196. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, p. 18, Anm. 19.

<sup>268</sup> GA 62, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu*

Heideggers Kant-Interpretation unterstellt, „[...] daß Kant bei der Enthüllung der Subjektivität des Subjektes vor dem von ihm selbst gelegten Grunde zurückweicht.“ (GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 38, p. 214) Bei Kant wird, so stellt Heidegger denke ich mit Recht fest, das Wesen der Kategorien zweideutig, da sie dort als Verstandesbegriffe gefasst sind (GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, § 25, p. 299). Der gerichtliche Charakter von Kants Schriften, und auch die Wortbedeutung der Kategorie als „Anklage“ führt, wenn man von der Epoché (im Sinne der durch Arkesilas von Pitane in den Aristotelismus eingeführten Urteilsenthaltung), also einer elementalen Indifferenz ausgeht, laut Heidegger dazu, dass die „echte Enthüllung der Ursprungsdimension im Sinne einer ontologischen Interpretation der Subjektivität“ eine *questio iuris* sinnlos macht. Im von Heidegger kritisierten Weder-Noch ist es allerdings nicht nötig, ein Urbild aufzustellen (Arist. *Met. Phys.* 1033b): Die Stoiker, selbst Husserl sprechen vom Gedankenbild lediglich als einer Quasigestalt.

Der Bruch, der das kantische Apriori durchzieht, hat sich nicht nur bei Husserl in der Trennung von Positionalität und Neutralität des Bewusstseins niedergeschlagen, sondern er ist auch der Index der marxischen Problematik der Verdinglichung. Die marxische Dialektik der Natur hat im Sinne eines „gesunden Nominalismus“ einen „elementarischen Charakter“<sup>269</sup>.

Der Mensch ist die Position selbst, und nicht ein Ausdruck ihrer (Levinas, EE, p. 123). Der junge Levinas weist zynisch auf die wissenschaftstheoretischen Probleme der Verdinglichung der Menschheit hin: „Ma matérialité – ma caricature; ce n’est pas le mécanique plaqué sur le vivant – c’est le matériel dont l’esprit est fait – qu’il anime. L’esprit dans le corps c’est mon visage dans ma caricature.“ (Levinas, CP, p. 164) Hier macht sich eine Restrukturierung des philosophischen Materialismus bemerkbar, die man auch im Bemühen der Frankfurter Schule, bei Lukács und der marxistischen Phänomenologie in Frankreich beobachten kann.<sup>270</sup> Es wäre notwendig, dass Subjekt Subjekt bliebe, und nicht zum Objekt verkomme (TI, p. 267) oder zur „spontanen Ideologie“ wie etwas beim späten Husserl. Der zu suchende Sinn allerdings befindet sich in einer (entzweiten, R. D.) Welt, die keine menschlichen Spuren trägt (Levinas, HAH, p. 98).

---

*Ontologie und Logik*, p. 62; p. 254, f.

<sup>269</sup> A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, p. 180.

<sup>270</sup> A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, p. 177.

Heideggers Kant-Interpretation, die er nie zu Wege gebracht hätte ohne die hegel-sche Kritik des Dinges an Sich, ohne den Neokantianismus und die Südwestdeut-sche Schule, leidet daran, den einzigen Zugang zur irdischen Unendlichkeit, nämlich den mathematischen oder geometrischen zu vernebeln, wie es Hegel im Fahrwasser Platons (*Politeia*, 533b) veranschlägt.<sup>271</sup>

Folgen wir weder Cassirers noch Cohens, Stenzels<sup>272</sup> oder Heideggers<sup>273</sup>, sondern Husserls „Platonismus“, der in die neukantianische Lehre der Form um die Leis-tung der „überschiebenden Deckung“ erweitert, so ist ein Eidos „[...] als solches passiv präkonstituiert, und die Erschauung des Eidos beruht in der aktiven schau-enden Erfassung des so Vorkonstituierten [...]“. <sup>274</sup>

Es zu durchbrechen würde bedeuten, auf ein abseits vom Bewusstsein bestehen-des Eidos zuzugreifen. Eine beliebige Folge von Gegebenheiten innerhalb einer passiven Phantasie ist für Husserl nicht von allen Fakten „frei“. <sup>275</sup> Die systemati-sche Ordnung in der Geometrie mag bloß die Ordnung von Grund und unmittelba-rer Folge sein, ist aber laut Kants bestem Kritiker Maimon „nicht aber die eigentliche systematische Ordnung eines mannigfaltigen Ganzen unter der Ein-heit, wodurch es ein Ganzes wird.“ <sup>276</sup>

Nach einer feldgeschichtlichen Diagnose der Lebenswelt, der Zweideutigkeit und Verkehrtheit merken wir mit Husserl, dass die Geschichte in Anbetracht des ei-gentlich vorkonstituierten „Archivs“ nicht allmächtig ist. <sup>277</sup>

Das *Archiv* wird von Foucault als historisches Apriori im Spiegel einer *Positivität* definiert, die der Erfahrung unzugänglich ist und die Vernunft dadurch barbarisch werden lässt. <sup>278</sup> Wir haben das Erlebnis der *Anamnese* noch lange nicht unter unse-rer Kontrolle, aber trotzdem liegen die großen Probleme „auf der Gasse“. <sup>279</sup>

Man kann also schließen, dass die Natur und auch die Ethik für den *homo duplex* stets mit einem *asujettissement* einhergeht, er ist an *le visage* gebunden. Die Herr-

<sup>271</sup> Derrida, „Le puits et la pyramide“ in: Hyppolite (Hg.), *Hegel et la pensée moderne*, p. 83.

<sup>272</sup> „Ich merke auch, daß Sie, den Suggestionen Schellers und Heideggers folgend, mich ebenfalls, wie jetzt üblich, als so etwas wie einen Platoniker ansehen, oder, was gleichkommt, die phän(omenologische) Redukt(ion) mit der eid(etischen) Redukt(ion) verwechseln.“ (Husserl an Stenzel, 28.03.1934 (Abschrift) in HUA, Dokumente III/6, *Briefwechsel*, p. 429).

<sup>273</sup> « La réduction phénoménologique, Husserl n’ a cessé d’en parler depuis les Recherches logiques de 1900. C’était le sujet permanent de ses cours. D’où, en 1921, la révolte, à Fribourg, des étudiants qui le mettent en demeure de parler d’ autre chose. C’ est alors que Husserl se lança, ayant spécifié que Heidegger n’y assisterait pas dans son fameux cours d’ histoire de la philosophie [...] ». » (Beaufret, *De l’Existentialisme à Heidegger*, p. 120).

<sup>274</sup> Husserl, *Erfahrung und Urteil*, III. Abschnitt, § 87 c, p. 414.

<sup>275</sup> Husserl, *Formale und transzendente Logik*, II. Abschnitt, 6, § 98, p. 219.

<sup>276</sup> *Ankündigung und Aufforderung zu einer allgemeinen Revision der Wissenschaften*, p. 4.

<sup>277</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, 3. Teil, II, p. 315.

<sup>278</sup> Foucault, *L’archéologie du savoir*, III, V, p. 167.

<sup>279</sup> Nietzsche, KSA 3, *Morgenröte*, p. 117.

schaft über die Natur setzt die Herrschaft einer sozialen Klasse über eine andere voraus.<sup>280</sup> Das Subjekt als diachrone Instanz zu meistern ist schwieriger, als in seinen Elementen, etwa zwischen Verstand und Vernunft, Geist und Sinnlichkeit balancieren zu wollen.

Hinzu kommt, dass das Eidos Lebenswelt diffus ist, denn mit dem Erfassen des Problems der ungleichen Verteilungen der Güter/*biens* ist es nicht getan. Selbst diese Erfassung übersteigt die Kapazitäten der Überwachung in modernen Gesellschaften und ist weit entfernt davon, alle gesellschaftlichen Transformationen klassifizieren zu können, die vom *asujettissement*, der „Krankheit zum Tode“ (Kierkegaard) momentan in Gang gesetzt werden.

Die Diffusität fängt schon auf der chemischen Ebene an: niemand kann genau vorhersehen, wie sich die vom Menschen emittierten Stoffe, z. B. des endokrinen Systems oder der nuklearen Energiegewinnung verhalten werden. Man kann die heutigen Singularitäten deshalb nicht mehr derart verwalten wie Leibniz.<sup>281</sup>

Die wissenschaftlichen Erkenntnisse gelten nicht mehr als Kopien des Realen, während das Individuum selbst immer mehr zur Kopie der beschleunigten Umstände degradiert wird, und sein eigenes Sklaventum auch noch unterschreibt.<sup>282</sup>

Es verändert sich das ganze Gefüge der wissenschaftlichen Abbildlichkeit von Gegenständen, was schon Vico vorausgesehen hatte, oder bei Nicolai Hartmann im Kategorienwandel zum Tragen kommt. „From the perspective of unlimited accumulation, it is preferable for the question to be cancelled and for people to be persuaded that everything is — or cannot now be anything but — a simulacrum; that ‚genuine‘ authenticity is henceforth banished from the world; or that the aspiration to the ‚authentic‘ was simply an illusion.“<sup>283</sup>

Der Begriff des Eidos als die Grundlage von der Gestalt eines Gegenstands, bringt uns dem Begriff der Hypostase näher. Sie ist Reifikation, die „individuelle Substanz rationaler Natur“, die Verwirklichung und Verdinglichung – vergegenständlichte Arbeit. Das Elend der Philosophie ist nicht künstlich vom Elend der Welt zu

---

<sup>280</sup> Žižek, „Pour un retour à la critique de l'économie politique“ in: *Actuel Marx* / no 48 / 2010, p. 82.

<sup>281</sup> „Und wie wir im Begriff der Zeit nichts anderes denken, als die Gliederung oder Reihenfolge der Veränderungen, die in ihr vorgehen können, so verstehen wir unter Raum nichts anderes als die Gliederung der Körper.“ (*Philosophische Werke Band I*, XVI Gegen Descartes, p. 330).

<sup>282</sup> Hiermit wird die Differenz von natürlichem und vertraglichem Sklaventum aufgehoben, die Aristoteles angenommen hatte (CW II: *Politics*, II, § 6, 1255a4-1255b4, p. 8). „Whether one defines ‚reality‘ in the terms of perceptual consciousness, or whether one defines it in terms of an hypostasized imagination freed from the constraints of perspective, the definition determines whether desire and imaginary consciousness generally is seen to generate illusion or truth.“ (Butler, *Subjects of desire*, 3, p. 118).

<sup>283</sup> Boltanski/Chiapello, *The new spirit of capitalism*, III, p. 452.



scheiden, niemals hätte Platon so etwas im Sinn gehabt. „Nicht das Abstraktum der Materie, sondern das Konkretum der gesellschaftlichen Praxis ist der wahre Gegenstand und Ausgangspunkt materialistischer Theorie.“<sup>284</sup> Die Substanz ist in der Frühaufklärung metaphysisch das, was an aller Materie das Gleiche ist: Die Ausdehnung. Die Ausdehnung, die unabhängig von den Repräsentationsgesetzen ihre Wahrheit in der objektiven Tiefe einschließt, lässt die Gestalt der Repräsentation als Trägerin von Eigenschaften erscheinen.

Kant subordiniert sie unter den Symbolbegriff, Heidegger bindet den Begriff des Zeichens an ein spezifisch räumliches In-der-Welt-sein.<sup>285</sup> Der Symbolik, die durch Analogien Ausdruck und Begriff einander annähert, steht der Schematismus entgegen. Das Schema der Kategorien ist die Zeit.<sup>286</sup> Für Kant sind die Kategorien selbst Phänomene, für Hegel im Schädelkapitel der Phänomenologie sind sie „Dinge“. Kategorien ohne Gestalt, etwa die Substanz oder Gott nennt Kant Funktionen. Die einzige Grenze des Begriffes in der Definition ist der Wille, welcher den Begriff exponiert.<sup>287</sup> – Kant hält es für nicht gewährleistet, dass die Kategorie der Substanz als ein Subjekt ohne Prädikat existiere.

Heidegger fragt nach dem Sein. Im Prozess der Copula vereinheitlicht sich der Reflexionsgegenstand zum ontologischen Objekt, Sein und Seiendes gehen zur Existenz über. Der Aktcharakter des Daseins beschließt es, dass wir uns vom Willen ablösen müssten, um die Welt in ihrer vollen Bedeutung erfahren zu können.<sup>288</sup> Das Subjekt kann sich in einem System wie dem von Kant aufgestellten durch die von ihm *produzierten* Kategorien nicht objektivieren.<sup>289</sup> Vor dem selben Problem stand bereits Hume: „The idea of necessity arises from some impression. There is no impression conveyed by our senses, which can give rise to that idea. It must, therefore, be derived from some internal impression, or impression of reflection.“<sup>290</sup> Francis Bacon, der es endgültig klargestellt hatte, dass wir nicht

<sup>284</sup> A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, I, A, p. 33.

<sup>285</sup> Heidegger, *SuZ*, § 17, p. 79.

<sup>286</sup> AA III, KrV, I. Elementarlehre II. T. I. Abt. II. Buch I. Hauptstück, p. 138.

<sup>287</sup> AA III, KrV, II. Methodenlehre I. Hauptstück I. Abschnitt, p. 478. Kant schiebt die Exposition in die Grammatik ab, denn es sei die „[...] Natur der exponiblen Sätze lediglich von den Bedingungen der Sprache [...]“ abhängig (AA IX, *Logik*, I, 2. Abschnitt, § 31, Anmerkung, p. 109).

<sup>288</sup> Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II. Bd. III. Buch, Kap. 31.

<sup>289</sup> AA III, KrV, Elementarlehre II. T. II. Abt. II. Buch I. Hauptstück, 270. Die Spätfolge seiner Auseinandersetzung mit seinem eigenen Materialismus endet in völliger Leere. (AA IV, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 4. Hauptstück, p. 564.) Kant ist Formalist, und seine tiefsten Einsichten sind diejenigen, die sich an die „innere Form“ des Bewusstseins – ans *τοπος* – wenden. Der kantische Materialismus ist eine schematische Spielart der Topologie, und nur insoweit ist seine Philosophie systematisch oder architektonisch.

<sup>290</sup> Hume, *Philosophical Works* Vol. 1, *Treatise of human nature*, I, III, Sect XIV, p. 219.

scheinfrei wahrnehmen können, liefert uns die Argumente, die Wahrnehmung selbst als Substanz zu untersuchen, Kant formuliert daraufhin die *Objektivität des Scheins*.

Der subjektivistischen Emanzipation von Kant, die bei Fichte und Schelling ihren Ausgangspunkt nahm und bei Schleiermacher vollständig komponiert und institutionalisiert wurde, steht die materialistische Interpretation der Subjekttheorie Hegels bei Feuerbach und Marx entgegen, die mit Kants Objektivierung des Scheins operiert.

In der Nachkriegsphilosophie und dem Ringen um eine neue Ontologie, oder um eine überlebensfähige Gestalt der Philosophie überhaupt, widersetzte sich dem phänomenologischen Formalismus und versuchte zudem, das Subjekt vor dem Untergang im Verdinglichungsprozess der instrumentellen Vernunft zu bewahren. Die Kritik der fehlgeschlagenen Aufklärung mit ihrem in den Verblendungszusammenhang verstrickten Humanismen handelt sich am Begriff der Hypostase entlang. Die Hypostase ist ein geometrisches Objekt, das verzeitlicht ist: im Sinne von Marx ist der Arbeiter das verdinglichte Subjekt per se. Die Masse der Arbeiter ist die Materie der Gesellschafter. Anarchie der Materie bedeutet erste Ordnung: d. i. Auftreten einer Masse, wenn unter ‚archê‘ das ursprüngliche Chaos unseres Kosmos gemeint wird. Es gibt Dinge, die weder nützlich noch unnützlich sind, wie den Begriff des Atoms, denn er bezieht sich nicht wie der Massebegriff auf Einheiten von teilbarer Mannigfaltigkeit. Unter einer unteilbaren Mannigfaltigkeit ist erstens die gedankliche Einheit (Monade) und zweitens die reale Einheit (Henade) zu verstehen. Elemente der beiden in der Erkenntnis schwer trennbaren Einheiten, sind jene Teile des Atoms, die sich nicht mehr auf andere zurückführen lassen. Die quidditas der Materie lässt sich über eine Unterart der Modalität auf sich selbst zurückführen, oder ganz einfach beantworten. Ich frage: Was ist die Materie? Und sage: sie ist die Einheit von Form und Inhalt des Unendlichen, denn ich verliere mich in einem unendlichen Regress, genau dann, wenn ich die Frage der Washeit über ihr durch die begriffliche Definition beschränktes Ideatum hinaus in das Wesen nach der Ursache treibe. Alle Ursachen sind durch ein Nexum von Folge und Wirkung zusammengehalten. Dieses Nexum ist vorursprünglich und formal, aber auch durch das Archiv historisch omnipräsent.

Die Vorursprünglichkeit der spekulativen Metaphysik geht im Abgrund der inhaltlichen Immanenz, an der „Fratze im Bestehenden“ zu Grunde. Der Zugang zu ihr

wird deshalb als geschichtslose, apriorische Synthese deklariert.<sup>291</sup> Die Form ist durch kein Mittel teilbar, ohne aufgehoben zu werden, der Inhalt nur in Sukzessionen trennbar. Das Wesen ist der letzte Unterschied, der Unterschied in ihm selbst, der Gleiche im Anderen. Diese Negativität findet sich nicht im *positiv Seienden des Wesens*.

Das synchrone Gegenstück zur Transzendenz ist die an sich nicht durch die Erfahrung erkennbare Form der Immanenz, die nicht anders als das Unbewegte, das Nichts, das Leere oder das Neutrum gedacht, und deswegen nicht transzendiert werden kann: Sie ist eine autonome Relation, ein „Zwischen“ ein „Und“ das von der durch Bergson angeklagten *illusion fixiste du devenir sensible* begleitet wird.

Le bourgeois n'avoue aucun déchirement intérieur et aurait honte de manquer de confiance en soi; mais il se soucie de la réalité et de l'avenir car ils menacent de rompre l'équilibre incontesté du présent où il possède. Il est essentiellement conservateur, mais il existe un conservatisme inquiet. Il se soucie d'affaires et de science comme une défense contre les choses et l'imprévisible qu'elles recèlent. Son instinct de possession est un instinct d'intégration et son impérialisme est une recherche de sécurité. (Levinas, DE, I, p. 92.)

Innerhalb dieser auch bei Bergson und Nietzsche auftretenden Schwäche der Sprache und auch des Begriffes, ist es dennoch die materielle Historizität der Sprache, die eine solche Attribution der Sprache als schwach hinzustellen überhaupt gewährleistet. Die entfesselte Kraft ihrer eigenen Unfreiheit, die sich ihr durch die unmittelbare Beschränkung des Unendlichen, des Göttlichen oder Teuflichen im Menschen offenbart, macht das Erhabene zum Wahn zwischen Vernunft und Geschichte. „L'ambiguïté de la révélation [...] du passé ne tient pas tant à la vacillation de son contenu entre l'imaginaire et le réel, car il se situe dans l'un et dans l'autre. Ce n'est pas non plus qu'elle soit mensongère. C'est qu'elle nous présente la naissance de la vérité dans la parole, et que par là nous nous heurtons à la réalité de ce qui n'est ni vrai, ni faux. Du moins est-ce là le plus troublant de son problème.“<sup>292</sup> Dialektische Notwendigkeit des sozialen Lebens ist der Werkscharakter des Daseins, den Marx an der Vergegenständlichung der Arbeit definiert.<sup>293</sup> Phänomenologische Notwendigkeit weist hingegen auf, dass auch dem frei hervorgebrachten Werk eine tiefe Amphibolie inhäriert. Ricœur weicht genau diesem Wendepunkt der beiden sich seiner Meinung nach ausscheidenden Metho-

<sup>291</sup> Dufrenne, *The Notion of the A Priori*, II, 6, p. 123

<sup>292</sup> Lacan, „Fonction et champ de la parole et du langage“ in: *Ecrits*, p. 255, f.

<sup>293</sup> MEGA II/5, *Das Kapital*, 1. Band, Druckfassung 1867, p. 20.

denlehren aus, indem er ein anderes mögliches ‚redressement‘ der Phänomenologie als Tran Duc Thao vorschlägt, nämlich die Rückkehr zu Kant.<sup>294</sup> Pierre Thévenaz, der Ricœur für einen schlechten Übersetzer Husserls hält, der sich eher Sorgen darüber mache, Husserl dem Existentialismus anzunähern, lobt das Verständnis Tran Duc Thaos bezüglich Husserl: „C’est un excellent travail d’historien impartial, où l’on sent la profonde sympathie intellectuelle que l’auteur éprouvait d’abord pour Husserl. Il a su montrer la profondeur et la valeur de cette philosophie à chacune des pages, pour ainsi dire, où il retrace son évolution.“<sup>295</sup>

Ricœurs Schüler, der „Anti-Badiou“ François Laruelle geht noch um einiges weiter in dieser revisionistischen Tendenz. In seiner „Introduction au non-marxisme“ wendet er die Kantische Anklage der Amphibolie auf den Klassenbegriff und den des Proletariats an (VI, p. 123, f.), nachdem er einem zuvor ans Herz legt, Marx „außerhalb der physis“ zu lesen, da der Materialismus eine „ultra-eidetische“ Kausalitätstheorie sei (V, p. 100, f.), die sich an der Repräsentation (= Eidos für Laruelle) und der Imagination vorbei schleicht. Übrigens denke ich denke nicht, dass die Kritik an jenen „Begriffen“ von Laruelle und seinem Lehrer dem Buch *Adieux au Proletariat* von André Gorz auch nur im Mindesten nahesteht – eine Meinung übrigens, die sich mit dem „transformativen Ansatz“ der Sozialgeographie heute als weitestgehend überholt herausstellen muss.

Man soll also mit den beiden bezifferten französischen Phänomenologen zurück zur kantischen Einbildungskraft, was die materialistischen Geisteswissenschaften und den Husserlschen Begriff des Eidos gleich mit in die Luft gehen lässt – Michel Henry nennt die rapports de classe eine „simplification remarquable“ und auch Ricœur schlägt bezüglich des Proletariats einen ähnlichen Ton an: „Nous voyons que le concept est fondamentalement une construction et pas du tout une description sociologique.“<sup>296</sup> Wir haben hier die Verlängerung des Verdinglichungsproblems in der hermeneutischen und materialistischen Tradition der Deutschen Philosophie offen vor uns liegen: „Déterminer exactement qui est le sujet réel: tel est le problème auquel s’affronte le jeune Marx.“ (Ebd., p. 50) – als ob Ricœur das Widerspiegelungsproblem gelöst hätte, und er sich nicht, genau wie Descartes (Principes, I, 10) vor feststehenden Definitionen hütete !

Diese Art von Polemik fällt vollständig in sich zusammen, wenn der Gesellschaftsbegriff selbst wie bei Ulrich Oevermann als Realabstraktion betrachtet

<sup>294</sup> Ricœur, *A l’école de la phénoménologie*, p. 172 und p. 185.

<sup>295</sup> Thévenaz, „Qu’est-ce que c’est la phénoménologie? Partie I, La phénoménologie de Husserl“ in: *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. 2, 1952, p. 19.

<sup>296</sup> Henry, *Du communisme au capitalisme*, III, p. 81; Ricœur, *L’idéologie et l’utopie*, 2, p. 49.

wird.<sup>297</sup> Gesellschaft wird dennoch als unergründlicher Grundbegriff der Soziologie beibehalten. – Gibt es kein Proletariat in den Minen der Dritten Welt? Genauso sieht es mit dem Klassenkampf aus. Und schließlich: wie könnte Marx auch nur das „Subjekt“ finden, wenn es ihm doch gerade darum geht, dass jenes durch die kapitalistische Produktionsweise zerstört wird? Ricœur denkt, dass die Phänomenologie durch das fundiert werden soll, was sie begrenzt, weshalb ich im nächsten Kapitel nochmals auf den deutschen Idealismus eingehen möchte. Die beiden gegenseitigen Begrenzungen von Materialismus und Phänomenologie habe ich am Eidos-Kapitel aufzuzeigen versucht. Es scheint mir im Gegensatz zu Ricœur nur in den Grenzen der momentanen gesellschaftlichen Konstitution unmöglich, dass wir die Koinzidenz der materialistischen Dialektik der Natur und dem Lebensweltbegriff haben könnten.

Die Neuinterpretation der Phänomenologie in Frankreich geht des öfteren über die Begrenzungen der Husserlschen Philosophie hinaus: das Element des subjektiven Geistes gehört der Geschichte an, denn der philosophische Subjektivismus führt letztendlich zur Destruktion jeglicher Subjektivität.<sup>298</sup> Ist sein Begriff zerstört, ist auch ihr Begriff nicht mehr derselbe. Die Geschichte konstituiert laut Lacan die Emergenz der Wahrheit im Reellen – und die Unterstützung, welche die visuelle Perzeption dem Symbolismus des Denkens gibt, ist für ihn die Fundierung im Sinne Husserls.

Der heute als philosophischer Terminus quasi abgeschaffte Geist<sup>299</sup> ist ein Wort, das aus der zivilisatorischen Überlegenheitssemantik (die auch Husserl anwendet) entsprungen ist („Der Barbar hat keinen Geist“). Subjekt und Objekt werden nun nicht mehr im Geist aufgehoben, sondern fallen in der Komplexität der „postkolonialen“ Systeme in eins. Wie für jede topologische Philosophie seit Kant, ist das Substantielle des Subjekts nicht seine Materie (das unerklärliche Apeiron) sondern seine Funktion: Husserl sagt, dass die Funktion der zentrale Gesichtspunkt der Phänomenologie ist, und zwar in einem Paragraphen, der das Sinnliche als intentionslos vom Denkerischen unterscheidet, während er zwei eng ineinander verflochtene Begriffe umstandslos voneinander abtrennt: den Stoff und die Veränderung. Klar wird hierbei nicht, warum die *morphé* dem Denken und der Stoff der Sinnlichkeit zugeordnet werden sollte.<sup>300</sup>

---

<sup>297</sup> Vgl. Oevermann, „Der Gegenbegriff zur Natur ist nicht Gesellschaft, sondern Kultur“ in Herrschaft/Lichtblau, *Soziologie in Frankfurt*, p. 403.

<sup>298</sup> Haag, *Kritik der neueren Ontologie*, p. 82.

<sup>299</sup> Dux, *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, 9, 4, p. 146.

<sup>300</sup> Husserl, *Ideen I*, § 85.

Er kommt jedoch mit dem Begriff der „Satzmaterie“ davon: Es ist die Sprache, und besonders der Satz der Stoff, indem beides zusammenläuft.<sup>301</sup> Dass dieses System von einer völlig subjektlosen Geschichte im Sinne des Strukturalismus begleitet wird, war noch Sartre ein „logischer Skandal“ – und für Husserl kaum vorstellbar –, dennoch lieferte er mit seinem Subjektivismus die Grundlagen zur philosophischen Zerstörung der Subjektivität. Levinas versucht mit seinem Begriff der Spur beide Oppositionen innerhalb der französischen Debatte der sechziger Jahre zu überflügeln.

Si ma pensée suit la transformation des choses, je perds très vite dès qu'elles quittent leur contenant la trace de leur identité. Le raisonnement que fait Descartes au sujet du morceau de cire, indique l'itinéraire où toute chose perd son identité. Dans les choses la distinction de la matière et de la forme est essentielle, ainsi que la dissolution de la forme dans la matière. Elle impose une physique quantitative à la place du monde de la perception. La distinction entre forme et matière ne caractérise pas toute expérience. (Levinas, TI, p. 148)

Die „sinnliche Gewissheit und die Geschichte ihrer eigenen Bewegung“ (Hegel) geht in den Unterschied mit sich selbst über. Das Subjekt, das hier fehlt ist lediglich das „sinnstiftende Subjekt“ Husserls.<sup>302</sup> Unbegreiflich bleibt für Levinas hierbei nicht wie für Kant das Subjekt, sondern die bearbeitete Materie selbst (TI, p. 171) – und das bearbeitete Werk geht von dieser Unbegreiflichkeit der ersten Materie ins Anonymat des Geldes über (TI, p. 191). Das Subjekt bleibt geschichtlich gesehen im Eros konserviert, wobei die Fruchtbarkeit dem Subjekt gewährleistet ein „autre“ zu sein. Die Geschichte ist also hier nicht subjektlos, aber auch nicht subjektiv im Sinne einer zertrümmerten Totalität (TI, p. 336). Die Eschatologie von Levinas akzeptiert die ontologische Separation der Wesenheiten in einer Ontologie, die vom Kriege ausgeht (TI, p. 7). Die Nicht-Unruhe ist hier das Ziel, das aus der An-Archie erwächst und nicht wie bei Luhmann das quasi Umgekehrte, der eine selbsterzeugende Un-Ruhe der Unkontrollierbarkeit voraussetzt.<sup>303</sup>

Es gab mathematische, physikalische, psychologische, und anthropologische Angriffe auf die philosophische Reflexion, ihre Metaphysik, Logik, ihre Kunstlehren, ihre Theologie, Technik und Soziologie betreffend.– All dies misslang, weil man hier wie dort versuchte, auf einseitigem Weg eine neuere Ontologie als die Her-

<sup>301</sup> Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Beilage, § 14, p. 273.

<sup>302</sup> Luhmann, *Soziale Systeme*, p. 83.

<sup>303</sup> „Das System kann sich selbst dann schließlich nicht mehr teleologisch begreifen, sondern nur noch autopoietisch: als sich selbst fortsetzende Unruhe. Wissenschaft wird so zu dem Mittel, durch das die Gesellschaft die Welt unkontrollierbar macht.“ (Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, VI, p. 371).

kömmliche zu betreiben. Wir sind, was dies anbelangt, immer noch in einer Art „neuem Mittelalter“ (N. Berdjajew, 1923). Es überwiegt – auch wenn man sich die Scholastik ansieht – der Eindruck, dass die Philosophie kontinuierlich an ihrer Selbstabschaffung arbeitet.<sup>304</sup> Hier ist der Punkt, worin sich die in die herrschende Produktionsweise eingespannte Philosophie vereinigt.<sup>305</sup> Der Geist verschwindet im Hintergrund des Wirtschaftsgeschehens, Beobachtung und Handlung differenzieren sich immer stärker. Er hat sich im schlechten Sinne verdinglicht und formalisiert. Der einfältigen Multitude in der Kunst, die die Philosophie zuweilen noch im Kampf für ein freies Leben begleitete, ergeht es kaum anders. Das virtuelle Ende der Philosophie, der Geschichte, brachte dennoch nicht das Ende der Poesie und der bildenden Künste mit sich. Die Vernunft hat sich letztendlich vollkommen gegen sich selbst zu wenden, um in Form einer Idee über sich hinaus zu gehen. Wenn die Kunst sich gegen sich selbst wendet, wird sie zur Religion – und Religion wird dann zur Kunst, wenn sie ihre eigene Selbstaufhebung übersteht.

Eine Institution ist ein etablierter Mythos<sup>306</sup> – das vernünftige Ich etwa –, so zumindest zeigte es sich bei David Hume. Dieser wie Descartes sprechen sich dafür aus, dass die Passionen das Bindeglied zwischen intelligibler und körperlicher Welt darstellen.<sup>307</sup> Sie sind für Hume die alles entscheidende Instanz für den Menschen. „Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them. [p. 166 ...] In short, a passion must be accompany'd with some false judgement, in order to its being unreasonable; and even then 'tis not the passion, properly speaking, which is unreasonable, but the judgement.“<sup>308</sup>

Levinas spricht von Emotionen, die das Subjekt aus seinem Gleichgewicht bringen (EE, p. 121).– Und überlässt Levinas die mythischen Fragen des Talmuds etwa nicht dem in Uruguay verendeten Chouchani, so wie er in seiner Jugend den Psychophysikern die Aufgabe der Emotions-Erklärung zubilligt? Levinas mit seiner „Dialektik der sozialen Zeit“ (EE, p. 160) Adorno mit der negativ-dialektischen Methode scheint dem „Begegnischarakter“ (GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, § 26, p. 103) der dialektischen Kunst nicht derart ab-

<sup>304</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Exkurs II, p. 100; Arist., *Met. Phys.* 1019b.

<sup>305</sup> „Freilich ist es bloß ein focus imaginarius!“ (Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, p. 116.)

<sup>306</sup> Siehe Claude Levi-Strauss: <http://www.ina.fr/video/I06290910/claude-levi-strauss-et-la-definition-du-mythe-video.html#xtor=AL-3>

<sup>307</sup> Descartes, *Oeuvres III, Les principes de la philosophie*, 1<sup>o</sup> partie, 48, p. 92, f.

<sup>308</sup> Hume, *Philosophical Works II, A treatise of human nature*, Book II, Part III, Sect. III, 168.

geneigt zu sein wie Karl Popper,<sup>309</sup> aber sie stehen in einem ganz anderen Verhältnis zu ihr als der orthodoxe Marxismus und auch der deutsche Idealismus. Der zeitgenössische Phänomenologe Claude Romano sieht die Dialektik als einzig mögliche Methode seines Vorhabens an, die Phänomenologie als Erfahrungswissenschaft zu verteidigen.<sup>310</sup> Levinas möchte aus der Phänomenologie lieber ganz aussteigen, wenn sie nichts anderes als eine Wissenschaft radikaler Erfahrung wäre (TA, p. 34). Die einzig haltbare Phänomenologie zielt auf ihre eigenen Produktions- und Destruktionsbedingungen, d. h. zu den Sachen selbst, und auf die dialektische Kritik der politischen Ökonomie und ihren Haushalt, auf ihre notwendige Transformation ab, und damit ist auch ihre Nicht-Veränderung und Natur und ihre Beobachter mit inbegriffen.

Das Problem vom Ich gehört zur Eidologie, weil der ganze Begriff von dem der Vorstellung anhängt; dennoch ist es, gleich dem von der Materie, ein wahres Problem; weil das Ich für real gehalten wird, und also auch hier mittelbare Verknüpfung mit der Ontologie, durch den Begriff des Seienden, ganz unleugbar vorhanden ist. Als unmittelbare Probleme bleiben daher der eigentlichen Ontologie nur solche, die logisch höher stehen, als jene beide; und weder das Merkmal der Stetigkeit noch das des Vorstellens in sich tragen. Es sind ihrer zwei; das Problem der Inhärenz und der Veränderung.<sup>311</sup>

Worauf gründete der Zirkel, dem die philosophischen Bewegungen im letzten Jahrhundert nicht entkommen konnten? Weder auf der Phänomenologie, die den historischen Materialismus zersetzt, noch auf dem historischen Materialismus, der die Phänomenologie systemkritisch in sich aufnahm, bis von ihr nichts mehr übrig blieb. Die Geschichte der Phänomenologie und des historischen Materialismus ist in übergeordneter Form ein und die gleiche: „La réduction phénoménologique des formes du monde nous ramène à une activité fondatrice et productive, au travail dans sa concrétude et dans l’abstraction nécessaire de ses structures dialectiques. Dans le jeu des dimensions abstraites et concrètes, la phénoménologie et le marxisme s’ouvrent réciproquement sur un plan théorique central, lieu de convergence possible.“<sup>312</sup>

Und so teilt uns Waldenfels mit: „Die Konflikte, die hier zum Ausbruch kommen, lassen sich nicht schlichten, indem man die Phänomenologie methodisch erweitert

---

<sup>309</sup> Popper, „What is dialectic?“, in: *Mind*, New Series, Vol. 49, No. 196, Oct. 1940, p. 426.

<sup>310</sup> Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, p. 30 und p. 37.

<sup>311</sup> Herbart, Werke Band 3, *Schriften zur Metaphysik*, 1. Teil, § 127, p. 386.

<sup>312</sup> Douglas Moggach, „Phénoménologie et dialectique du travail“ in: *Philosophiques*, vol. 15, n° 2, 1988, p. 329.



oder ihre Funde deskriptiv zurechtrückt.“<sup>313</sup> Von Bernard-Henri Lévy hören wir dementsprechend über Levinas: „Levinas était-il un penseur laïque ou religieux? Fidèle à l’histoire sainte ou à la mémoire de l’Europe? Sioniste ou attaché à la mémoire douloureuse et splendide de la diaspora? Justement. Tout cela à la fois.“<sup>314</sup> Beide Methoden haben nicht das selbe Verständnis von Wissenschaft, wenn darunter das Verhältnis von modernem Empirismus und philosophischer Wissenschaft (Scholastik) gemeint ist.

Since the very theologically minded Brentano had originally been a Catholic theologian, he avoided the Kantian interlude for himself and his disciples; in connection with Leibniz and the scholastics, he was especially interested in everything constructive and logical. [...] in the phenomenologists, who derive from Brentano, the understanding of the logical is always present though their strong metaphysical propensity always shows forth too; this is even more clearly visible in Scheler, Heidegger and others than it is in Husserl himself. [...] Elsewhere too, even among positivists, empiriocritics and other representatives of modern views, we find remarkable residues of out-of-date ideas, time and again. Only those scientists with a materialist basis have formed an effective counter-weight to all this [...].<sup>315</sup>

Ihre ursprüngliche Inkonvergenz liegt im Bereich der Erkenntnistheorie, also in der epistemischen Fassung des wissenschaftlich behandelten Subjekts, und der daran anschließenden Subjektivierung des Objektiven, dem Begreifen des Begriffenen, der Frage, ob Materie vor Bewusstsein zu stehen hat, der Frage nach dem, was Positivismus eigentlich bedeuten soll, und wie Gott begrifflich zu handhaben sei – kurz, was Verdinglichung ist.

Der hypostasierte Gott bei Kant wird zur menschlichen Physis. Es waren Feuerbach und Stirner, die jene Linie der Religionstheorie auf antiker Basis von Mantik und Oionistik (die Annäherung der Seele an das Göttliche in Platons *Phaidros*, oder die Göttlichkeit des Menschen in Ovids *Fasti*, Buch VI) im Sinne des Hobbeschen Gesellschaftsbegriffes fortsetzten. Schließlich wendete Marx die von Feuerbach vernachlässigte Dialektik Hegels auf das Kapital an, und stieß darauf, dass die Menschen zu Dingen hypostasiert werden. Der Maschinengott der Aufklärung von Cardano bis Pascal, von Descartes bis Spinoza und Vico kehrte mit ihnen als die Geschichte des entäußerten menschlichen Wesens zurück. „Der Mensch als historischer ist der Ort, der Durchbruchpunkt des Idealen. An ihm selbst, seiner Tatsächlichkeit, seinem Geschehen und Werden läuft ab die ständige

<sup>313</sup> Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, VII, 7, p. 547.

<sup>314</sup> Bernard-Henri Lévy, *Génération Levinas* ? In : Le Monde, 06.01.2006, p. 7.

<sup>315</sup> Neurath, *Philosophical Papers*, p. 43.

Umwendung zur Idee; und in dieser selbst und unter der Norm der Idee vollzieht sich zugleich menschliches Leben.<sup>316</sup> Wenn Idee und Gott wie bei Lullus, Cusanus, Bruno, Vannini, Descartes, Spinoza und Hegel in eins, in die Natur fallen,<sup>317</sup> und wenn der Wille von Scotus bis Descartes hier mit hineinspielt, so stehen wir vor der Frage des Anfangs von Schleiermacher bis Heidegger, die jenes eigentlich willenslose, *anti-autoritäre* und *desanthropomorphe*<sup>318</sup> Ineinanderfallen von Gott und Natur, welches sich weder durch Zeit noch Dauer, noch durch den Menschen erklären lässt, und sich in der Substanz Spinozas am anschaulichsten verdeutlicht, strikt ablehnen: „Anfänge lassen [...] nicht zu, rückwärts zu gehen [...] und es bleibt [...] der [...] Anfang der Ethik des Spinoza [...] eine Leere Position [...].“<sup>319</sup>

Es steht bei dieser Debatte um den Anfang der Philosophie nicht die Wahrheit der Natur, sondern die Bildung von Kultur im Vordergrund. Das hegelsche „System“ ist in diesem Sinne vielleicht sogar mehr als Hegel selbst. Die Kritik Schleiermachers am System Hegels ist aber die Kritik an Hegel selbst. Hegel, der in seiner Logik zwei Anfänge modelliert, nämlich die Einheit von Sein und Nichts im Werden sowie später die Bildung des Subjekts ist in dieser Sache nicht weit entfernt vom idealistischen *common sense* in dieser Sache – die sich in der protestantischen Freiheitsproblematik von Luther bis Schelling und Kierkegaard wiederholt und ganz allgemein die Frage der bürgerlichen Autonomie betrifft. (In vielerlei Hinsicht liest man bei beiden die gleiche dem okzidentalern Erkenntnissubjekt zugewendete Einstellung heraus, so z. B. das Urteil über die Leerheit und Gedankenlosigkeit (Hegel) der spinozistischen Substanz bei Fichte, der sein System grundlos nennt (GWL 1794, p. 21) – auch Kant zieht eine Analogie zwischen Leerheit des „Pantheismus der östlichen Völker“ und Spinoza (AA VIII, p. 335). Es ging in der Phänomenologie von Kant (die ebenso in Leerheit mündet, solange sie materialistisch bleibt) darum, die Kritik der reinen Vernunft zu überwinden – „Kant was trying even harder to determine the various particular laws of physics that cannot be deduced from the categories only.“<sup>320</sup> – Deshalb ist auch alles, was

<sup>316</sup> GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, § 9, p. 70.

<sup>317</sup> Hegel, Werke V, p. 100; p. 123.

<sup>318</sup> Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat*, Berlin :Akademie-Verlag, 1930, p. 89 – 100.

<sup>319</sup> Schleiermacher, *Dialektik II*. Einleitung § 5, p. 35 und ebd., Teil I, p. 42. Wir hören kurz darauf im Abschnitt „Unentbehrlichkeit der Dialektik“: „Solange der Zusammenhang alles Wissens nicht gegeben ist, kann die Annäherung daran nur geschehen, indem das Wissen abgesondert von seinem Zusammenhang getrieben wird (p. 66).“

<sup>320</sup> Vgl. Eco, *Kant and the platypus*, p. 96.

den Titel Phänomenologie trägt, als Neo-Kantianismus zu klassifizieren, da stets ein Rekurs auf *ihn* (das sind die Aporien seines Systems) unverschleiert evident ist, und hier spielt es keine Rolle, ob über Substanz oder ihr Substitut, die Funktion,<sup>321</sup> über Geist oder System gesprochen wird. – Wieder und wieder bleibt diese Tradition auf die ein oder andere Art in den Beschränkungen Kants, im Horizont des Meisters hypostasiert. Schleiermacher bringt es auf den Punkt: „Da [...] Wissen nur unter den beiden Formen, dem Denken im engeren Sinn und dem Wahrnehmen, möglich ist (das Anschauen ist nur eine approximierende Oszillation jener beiden): unter welche Form gehört dann [...], dass ein Gedanke nicht möglich ist, ohne das Sein in ein Reales und Ideales zu zerspalten, und wie sind wir dazu gekommen?“<sup>322</sup>

Die Individuation ist vom physikalischen Standpunkt des demokratischen Materialismus aus ein Kampf zwischen Metaphysik und Mathematik. Sie ergießt sich in die Biologie. Von hier aus lässt sich auch einsehen, dass die Psychologie mal als Geisteswissenschaft eingestuft wurde, in Wahrheit jedoch eine Naturwissenschaft ist, die Soziologie die höchste Form der Biologie darstellt, gestützt von der Wissenschaft der Natur des Menschen, der Anthropologie. All diese Praktiken sind politisch miteinander vernetzt, geographisch voneinander getrennt, ökonomisch fixiert und bilden dadurch *ein* kybernetisches System, das der Geschichte, als letztem Prinzip der zeitlichen Individuation ausgeliefert ist. Als Objekt ist es durch Magnitude beschreibbar, und in Form des Subjekts kann es als Multitude verstanden werden.

Die Individuation ist die Hypostase des wesentlichen Wissens und beinhaltet sowohl sämtliche Begriffe als auch Methoden der kategorialen Erfassung der Wirklichkeit als Teilausschnitt der Welt. Die arithmetische oder numerische Individuation spielt sich philosophisch gedacht innerhalb der Grenzen desjenigen Eidos ab, das auf geometrische Formen reduziert wird, also auf einer Figur, etwa eines blinden Auges, anhand derer man ein praktisches Problem darstellt und es theoretisch löst (Volumenberechnungen usf.). Zieht man noch den Rest alles Praktischen, damit meine ich die räumlichen Koordinaten und zeitlichen Daten, von der zur Figur reduzierten Gestalt ab, abstrahiert man ihre Formprinzipien zu Axiomen, die eine methodische Standardisierung der Sprache sowie den Geldhandel, kurzum eine *Tradition* erlaubt.<sup>323</sup> Die Individuen, erst recht solch abstrakte wie die

<sup>321</sup> Heidegger, *SuZ*, § 18, p. 88.

<sup>322</sup> Schleiermacher, *Dialektik II*, II, 1, p. 178.

<sup>323</sup> Marcus Asper, „The two cultures of mathematics in ancient Greece“ in: Robson / Stedall (Hg.), *The Oxford Handbook of the History of Mathematics*, 2.1, p. 119; Husserl, *Philosophie der*

*Figurae Numericae* müssen hergestellt werden, und der Hersteller ist die Kommunikation, die Mutter der Warenform. Die Kommunikation wird generiert durch Interaktion, und diese superveniert auf Infrastruktur, auf Gestaltung der Elemente. Es ist ein Fehler, der Naturwissenschaft die quantitative Individuation der Gegenständlichkeit allein zu überlassen, genauso wie es witzlos ist, sich fundierend auf die *qualitates okkulta* der Religion als letzte Elemente der Gnosis philosophisch zu verlassen.

Das Geld [...], als das Individuum [...], als nur gesellschaftliches Resultat, unterstellt durchaus keine individuelle Beziehung zu seinem Besitzer [...], sondern vielmehr Besitz des Individualitätslosen [...]. Seine Beziehung zum Individuum erscheint also als eine rein zufällige; während diese Beziehung zu einer gar nicht mit seiner Individualität zusammenhängenden Sache ihm zugleich, durch den Charakter dieser Sache, die allgemeine Herrschaft über die Gesellschaft, über die ganze Welt der Genüsse, Arbeiten etc. giebt. Es wäre dasselbe als wenn z. B. das Finden eines Steins mir, ganz unabhängig von meiner Individualität, den Besitz aller Wissenschaften verschaffte.<sup>324</sup>

Das goldene Zeitalter der griechischen Mathematik und der sophistischen Philosophie im positiven Sinne war längst vorbei, als Platon und Aristoteles ihre *vertrauensbildende Rückübertragung* der geometrischen Methode auf den Sozialkörper vornahmen. Liatsi glaubte hierin ein Novum zu entdecken.

Iris Därmann ist der Meinung, das die Anschauung des Eidos bei Husserl nicht mit derjenigen Platons im Siebten Brief übereinstimmt.<sup>325</sup> Sie lässt dies allerdings dahingestellt und referiert auf eine Stelle bei Husserl, wo die Differenz von Anschauung und Denken „den Sinn und die Möglichkeit [...] objektiver Wissenschaft fraglich“ mache, um in einer Aufzählung zu beweisen, dass Husserl laut Selbstbezeugung kein Vulgärplatonist sei.<sup>326</sup>

Darum geht es Husserl an dieser Stelle gar nicht. Der Schein des reinen Denkens ist von der subjektiven Lebenswelt unterlegt und blockiert für ihn die erkenntnistheoretischen Bedingungen seiner Produktion – für ihn ist die Anwendung der „objektiven Logik“ auf die Lebenswelt aufgrund der Vorursprünglichkeit des subjektiven Wahrnehmungsaktes nicht adäquat, denn *Sehen* sei keine einfach sinnli-

*Arithmetik*, VI, 108, f.; Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 385.

<sup>324</sup> MEGA II/1.1, *Grundrisse*, 1. Teil, 146.

<sup>325</sup> Därmann, *Tod und Bild. Eine phänomenologische Mediengeschichte*. Teil II, III, 4, p. 309.

<sup>326</sup> Husserl, *Erfahrung und Urteil*, II. Abschnitt, 6, § 87, p. 411; HUA VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 137.

che Tätigkeit.<sup>327</sup> Die Phantasie individuiert die Idee der Zeitdauer, ohne dabei eine Identität mit dem Gegenstand zu konstituieren. Er sagt:

Die Idealität des Allgemeinen darf trotz aller platonisierenden Wendungen, mit denen wir ihr Verhältnis zum Einzelnen beschrieben haben, nicht so verstanden werden, als ob es sich dabei um ein zu allem Subjektiven bezugsloses An-sich-sein handelte. Vielmehr verweist es wie alle Verstandesgegenständlichkeiten wesensmäßig auf ihm korrelativ zugehörige Prozesse erzeugender Spontaneität, in denen es zu ursprünglicher Gegebenheit kommt.<sup>328</sup>

Die metaphysische Individuation geht durch die von der Gattung abhängige *Differenz der Materie* von statten und ist somit weit weniger von der Zahl, als von der Wesenheit der Gegenstände, die *nicht in den Subjekten sitzt*, abhängig. Mit der reflektiven Voraussetzung, dass es Gattungen überhaupt gibt, wird die immanente Wahrnehmung eines Subjekts bereits abgeschnitten. Innerhalb der Gattung gleicher, genauso dunkler Materien ist es die Form, welche die spezifische Differenz der Art ausmacht. Der *Akt der Materie* erzeugt eine annähernde Differenz zwischen Materie und Form (*differentia proxima*). Eine henadische Einheit (e.g. das Sonnensystem) muss nicht etwa als eine monadische Einheit erkannt werden. Eine monadische Einheit vereinigt zahlreiche Henaden, Singularitäten, Atome, Elemente und Teile.

Der Begriff des Aggregats, die chemische Variante der Hypostase könnte somit als die erste in der Erkenntnis materialisierte Ausgabe des Eidos fungieren, eines besonderen Stoffes: *Es* bedarf es der apriorischen Vielheit.<sup>329</sup> Mit dieser Definition sei freilich „nicht viel gethan.“<sup>330</sup> Zählen wir noch weitere Arten der Individuation auf, so treffen wir unweigerlich auf die psychologische Individuation durch das Ich.<sup>331</sup>

Eine Individuation durch das Recht mittels der Haecceitas des Willens steht ihr nahe. Letztendlich bildet die Individuation durch Arbeit bei Luther bis Marx die vollkommene Landschaft des trüben Gleichstroms der abendländischen Subjekttheorie, bis die heutige Individuierung eher einen Verlust oder eine Entleerung der

---

<sup>327</sup> „Bewußtsein läßt sich methodisch enthüllen, so daß man es in seinem sinngebenden und Sinn in Seinsmodalitäten schaffenden Leisten direkt ‚sehen‘ kann.“ (Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, III. Abschnitt, § 97, p. 216.)

<sup>328</sup> Husserl, *Erfahrung und Urteil*, III. Abschnitt, § 82, p. 397.

<sup>329</sup> Simmel, *Philosophie des Geldes*, IV, I, 293; IV, II, p. 321.

<sup>330</sup> Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, I, p. 8.

<sup>331</sup> Man kann nichts denken, ohne sein Ich (Spinoza sagt die Essenz) hinzu zu denken, deshalb lässt sich im tätigen Ich auch nichts aufheben (Fichte, *GWL 1794*, I, § 1, p. 17 und II, § 4, *Deduktion der Vorstellung*, p. 147) – Die Sublation spielt sich nicht auf der formalen Ebene des Seins ab.

Subjektivität bedeutet (Husserl steht hier wie Bergson das Materialismusproblem entgegen, wenn er zugleich Positionalität und Neutralität des Bewusstseins betont, und das beobachtende Ich mittels der „natürlichen Einstellung“ vervielfältigt). Um es mit Badiou oder Agamben zu sagen, der ordinäre Mensch ist so unscheinbar, dass ihm der Luxus, Subjekt werden zu *dürfen*, nur selten zu Tage tritt und zu etwas Heiligem wird. Sicher ist auf jeden Fall dass, „defined from the vantage point of a pragmatist primacy of action, beings are no longer individuated by essences, but by the assemblage and articulation, both spatial and temporal, of their patterns or regularities of activity.“<sup>332</sup>

Im Mittelalter, das zwischen Person und Hypostase unterschied, und die Individualdifferenz prinzipiell über die Haecceitas setzte, durchlief die Erkenntnis der Individuation eine Clustertheorie, die auf den in einem Individuum gruppierten Eigenschaften basierte. Die Konsultation der Akzidentien, des Wesens, der Existenz und der Umwelt mündeten in den Formalismus von Zahl und Wort. Die Universalien stellten sich als Fiktum oder imago heraus, die eine Zahl realer oder unwirklicher Individuen gruppierte. Unwirkliche Gegenstände hatten demzufolge ebenso ein objektives Sein, jedoch als Figment und nicht als Fiktum.<sup>333</sup>

Spinoza sagt: „Wollte ich [...] annehmen, dass ich mir die Vollkommenheiten einer unbedingt unendlichen Substanz geben könnte, würde ich [...] nichts anderes unterstellen, als dass ich all das, was meine Essenz ausmacht, auf ein Nichts herunterbringen und von neuem eine unendliche Substanz erschaffen könne.“<sup>334</sup>

Für ihn ist „L’individualité [...] un état, non immuable et absolu, mais relatif et graduel; [...] à son plus haute degré, c’est la conscience de cette action propre et directe. Dans ce cas, la substance universelle, loin d’exclure pour soi et pour les autres êtres toute individualité, est, au contraire, le principe essentiel de l’individuation [...]“. <sup>335</sup> Es muss kaum betont werden, wie hier die Hegelsche Propädeutik vom Individuum, Besonderen und Allgemeinen durchscheint, und Schellings identitätsphilosophische Lektüre von Giordano Bruno trägt nicht zu Unrecht Spinoza mit in diesen hinein.<sup>336</sup>

<sup>332</sup> Toscano, *The Theatre of Production*, II, 4, 4.2, p. 121.

<sup>333</sup> Garcia, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*. Insbesondere Chapt. I & IV sowie Allan B. Wolter in: Garcia, *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and Counter-reformation*, p. 291 und Armand A. Maurer ebd., p. 386.

<sup>334</sup> Spinoza, *Descartes Prinzipien der Philosophie*. Teil I, Lehrsatz VII, 55.

<sup>335</sup> Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l’histoire du spinozisme*, 2<sup>o</sup> Partie, III, 277.

<sup>336</sup> Kurz angeschnitten wird die Relation Bruno-Spinoza bei: Avenarius, *Über die ersten beiden Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase*, § 7.

Die Natur [...] durch sterbliche Worte auszudrücken ist schwer, da die Sprache von den Abbildern hergenommen und durch den Verstand geschaffen ist. Denn wenn wir das, was keinen Gegensatz über sich oder in sich, allen aber unter sich hat, mit Recht zwar das Eine zu nennen schienen, dass da ist: so schließt doch eben dieses Sein keinen Gegensatz in sich gegen das, was in jeder anderen Beziehung als das Formelle des Seins bestimmt wird, das Erkennen; denn zur Natur des Absoluten gehört auch, dass die Form in ihm das Wesen, das Wesen die Form sei; da es nun in der Vernunft als absolutes Erkenntnis, der Form nach ist, so ist es auch dem Wesen nach ausgedrückt in ihr, es bleibt also in Ansehung des Absoluten kein Sein zurück, das einem Erkennen entgegengesetzt werden könnte; wollten wir aber hinwiederum das Absolute als absolutes Erkennen bestimmen, so könnten wir dies abermals nicht in dem Sinn, das wir dieses absolute Erkennen dem Sein entgegengesetzten, denn absolut betrachtet ist das wahre Sein nur in der Idee, hinwiederum aber ist die Idee auch die Substanz und das Sein selbst.<sup>337</sup>

Schleiermacher setzte sich in einer bereits angeführten Schrift explizit mit dem Spinozismus auseinander.<sup>338</sup> Den sogenannten Pantheismus verwirft er nicht nur zugunsten seiner eigenen Theologie, sondern weil der Spinozismus im akademischen Raum des sich ausbreitenden Kantianismus nicht wirklich geduldet wurde.<sup>339</sup> Kant entfernt sich von Fichte aufgrund des Atheismusstreits.<sup>340</sup> Er geriet auch in einen Streit mit Herder bezüglich Spinoza, von dem er sich in der KdU entfernt, indem er den Idealisten vorwirft, sie leugneten die Intentionalität (AA V, p. 392, f). Diese anthropomorphisch gewendete Kritik an Spinoza von Kant über Herder bis Bergson lastet auch der Phänomenologie Husserls an – und selbst der von Spinoza und Machiavelli begeisterte Fichte entfernte sich schließlich von Spinoza mit dem Vorwurf an Schelling, dass dieser weder eine Ahnung vom Ursprung des Quantitätsbegriffes, noch vom kritischen Idealismus habe.<sup>341</sup> Schleiermacher deutet den Gottesbegriff des Spinoza als eine falsch aufgefasste Bejahung seiner Existenz, worin er Herder beiwohnt. Herder fühlt sich dazu berufen, die Missverständnisse voriger Zeiten zu heben oder mindern, um den „Verstand zukünftiger Zeiten“ zu läutern, indem er Spinoza eine Sprachbehinderung (die er des übrigen auf auf Descartes zurückführt) unterjubeln will, welcher Herder nun endlich „zurecht hilft“.<sup>342</sup>

<sup>337</sup> Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, p. 166, f.

<sup>338</sup> Schleiermacher, *Sämtliche Werke*, III. Abteilung, Band IV, Teil I, *Kurze Darstellung des spinozistischen Systems*.

<sup>339</sup> Gulyga, *Immanuel Kant*, I, p. 19.

<sup>340</sup> Schelling an Fichte (12.09.1799) in: Fichte/Schelling, *Briefwechsel*, 12. Fichte antwortet, er solle selbst bei Herder in die Schule gehen (ebd. p. 16).

<sup>341</sup> Fichte an Dr. Schadt (29.12.1801) in: Fichte/Schelling, *Briefwechsel*, p. 130.

<sup>342</sup> Herder, *Gott, einige Gespräche über Spinozas System; nebst Shaftesburys Naturhymnus*, VIII. Er schreibt im dritten „Gespräch“ dieses Buches, p. 116: „Zunächst leugne ich es völlig, dass

Das Buch von Herder mündet in der von Delbos umschriebenen Individuation bei Spinoza. Schleiermacher macht sich gleich daran zu widerlegen, dass die absolute Natur Gottes, die substantielle Einheit der Dinge in der Unmittelbarkeit nicht generisch bedingt sei. D. h. im Prinzip, er attackiert Spinozas versteckte Ansicht, dass nicht Gott die erste Ursache im Sinne eines Wollens, sondern die ausgedehnte Substanz die *causa sui generis* ist.<sup>343</sup> Halten wir hierbei fest, dass Spinoza die Definition Gottes als unmittelbare Expression eines göttlichen Lebens von Denkern wie Bruno erhalten hatte.<sup>344</sup> Wie später bei Hegel und Schelling, ist der Gott Spinozas in der Unmittelbarkeit als die Natur definiert – etwas mystisch Irrationalem, der Vorbedingung der abendländischen Philosophie.<sup>345</sup>

Dies merkt auch Avenarius im neunten Paragraph seiner Dissertationsarbeit, aber er denkt, dass Spinoza und Descartes sich auf Grund der „Verwechslung von Anschauung und Begriff“ an der Verwendung der mathematischen Methode festgehalten hätten.<sup>346</sup> Er echauffiert sich über die Analogie Gottes mit einem Dreieck, und scheint einem pythagoräischen bzw. wissenschaftlichen Atheismus ebenso blind gegenüberzustehen wie einer seriösen Theologie. Husserl dann wirft Mach, Cornelius und Avenarius wiederum eine Verwechslung des logisch Idealen mit dem tatsächlich Gegebenen vor: die geometrische Axiomatik sei nicht teleologisch, biologisch, ökonomisch, sondern rein ideal und normativ.<sup>347</sup> Das Prinzip der Denkökonomie ist ihm, wie er kurz zuvor schreibt (LU I, § 52, p. 194) nicht mathematisch-physikalisch, nicht rational genug. (Man sollte statt von einer Denkökonomie lieber wieder wie Spinoza von einer *économie du corps humain*<sup>348</sup> sprechen, aber davon redet Husserl nicht.)

Husserl übernimmt mit seinem Versuch, eine „eidetische Deskription des Apriori“<sup>349</sup> abzuliefern, von Erdmann die edle Meinung, dass die Idealität der Konstruktionsbegriffe ihren empirischen Ursprung nicht ausschließe.<sup>350</sup>

Wenn dem so sei, dann gäbe es kein singuläres, geschweige denn universales Apriori, und das Eidos bliebe wie beim Nominalismus eines Quine in seinem

---

Spinoza Gott zu einem Gedankenlosen Wesen dichte [...]“ usf.

<sup>343</sup> Siehe dazu: Spinoza, *Œuvres III, Éthique*, 1<sup>o</sup> Partie, Propos. 28, p. 31.

<sup>344</sup> Caird, *Spinoza*, IV, p. 78. Caird jedoch „degradiert“ Bruno zum Poeten.

<sup>345</sup> Kondylis, *Die Aufklärung* ..., p. 37.

<sup>346</sup> Avenarius, *Über die ersten beiden Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase*, § 17, p. 61.

<sup>347</sup> Husserl, LU I, § 56, p. 206, f.

<sup>348</sup> Spinoza, *Œuvres III, Éthique*, 3<sup>o</sup> Partie, Propos. 2, Scholie, p. 113.

<sup>349</sup> Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Schlusswort, p. 256, f.

<sup>350</sup> Erdmann, *Die Axiome der Geometrie*, IV, p. 159. Eine Schilderung dieses Problems bei Derrida, „La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl“ in: *Alter*, No. 8, Paris 2000.



Quasigehalt gedemütigt. „Neither in experience nor in *à priori* criticism can we find any reason to believe that infinite time really exists, or is anything more than an illegitimate inference from the infinite extensibility of time.“<sup>351</sup> Man kann das Apriori auch nicht durch eidetische Variation gewinnen, die den Ursprung aller Dinge in die Unmittelbarkeit verlegt. „[...] das »Festhalten des Begriffs« schreibt eine Regel vor, die zwar keine bestimmte Faktizität erwarten lässt, aber dennoch notwendig die Beziehung auf Faktisches und nicht auf ein bloß Ausgedachtes in sich enthält.“<sup>352</sup>

Weiterhin beruht für Husserl die metaphysisch-psychologische Hypostasierung des Allgemeinen durch Locke auf einer Verwechselung (LU II, § 7, 121, f.). Brauchbar für uns ist sicherlich sein Satz, der sich auf die ersten paar Zeilen von Humes Traktat über die menschliche Natur bezieht: „Die Unmöglichkeit der Abstrakten Ideen [...], d. i. abstrakter Bilder, erwachsen durch Lostrennung der Merkmalsideen aus konkreten Bildern, ist sicherlich erwiesen.“ (LU II, § 33, 186.) Demnach ist jedoch mit Hobbes auch sicherlich klar, dass es *keine Methode zur Auffindung der geometrischen Methode* geben kann, weil man sich immer schon in ihr befindet, und es dem von Natur aus besten Talent beschert ist, geometrische Gleichungen zu finden.<sup>353</sup> Sein Zeitgenosse Descartes nehme eine im doppelten Sinne eigentümliche Rolle diesbezüglich ein, so schreibt es Ernst Cassirer in seiner Dissertation.

Einmal nämlich charakterisiert ihn das Festhalten an der platonischen Schätzung der Geometrie als der wissenschaftlichen Grundlage des Idealismus. Von ihr also geht er aus; – aber indem er die Geometrie auf den Begriff der Veränderung gründet, wird er innerhalb ihrer selbst der Urheber einer Reform, die ihr und ihrer Stellung im System der Wissenschaft eine andere Bedeutung giebt. Im Ergebnis trifft er so zwar mit Platon zusammen, aber in der Begründung zeigt sich ein entschiedener Fortschritt: denn nur insofern bleibt für Descartes die geometrische Figur das Vorbild für alles Erkennbare, als sie nicht mehr in starrer Gegebenheit, sondern nach der Methode der neuen Analysis im quantitativen Denkgesetz ihrer Entstehung aufgefasst wird.<sup>354</sup>

Cassirer denkt, dass es Descartes Verdienst wäre, die Bewegung der Konstruktion selbst in die Mathematik gebracht zu haben, und auch er hält die Eidologie Platons wie Liatsi für einen Meilenstein der Wissenschaften. Cassirer bringt das Bei-

<sup>351</sup> Mc Taggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, V, No. 141, p. 143.

<sup>352</sup> Adorno, GS 5, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, II, p. 129.

<sup>353</sup> Hobbes, *The English Works* Vol. I, Part I: *Computation or Logic*, Chapt. 6: Of Method, P. 89, f.

<sup>354</sup> Cassirer, *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, I, p. 13.

spiel von Platon, das Zahlen mit den Sternen in Verbindung bringt, deren Bedeutung im Griechischen wiederum „Wanderer“ ist. Ich erinnere an das Differential bei Lullus, an Fibonacci und das vedische Individuum *jīva*, das zahllos ist: die Analogie der Seele mit dem All (Plat. *Tim.*, 90d) bei Platon ist keineswegs eine Frage der Immaterialität, sondern der Mimesis. Der Stern ist das Bewegende räumlich-zeitliche Kontingent, das von den Menschen entworfenen geometrischen Urformen durchdrungen wird, nichts anderes soll der Spruch *Die Sonne hat die Breite eines menschlichen Fußes* von Heraklit bedeuten. Die Schnittstellen zwischen dem fernen Orient, der jüdischen und der griechischen Welt stellten ganz eindeutig die Gymnosophisten dar – ein Thema, das auch Levinas in Bezug auf die Weisen von Negev thematisiert hat. Vielleicht ist dieser vertrocknete Landstrich auch der Grund, weshalb Heraklit die trockene Seele lobt, obwohl Kinder und Betrunkene nicht lügen, und Platon das Salz das dort gehandelt wurde, und welches auch heute noch im ostafrikanischen Graben von Nomaden abgebaut wird, als Götternahrung ansieht. Dass die Figur der Pyramide das Mittel der Volumenberechnung war, und dass sie ihrem Ursprung nach durch das Leuchten der Himmelskörper entwickelt wurde, ist allgemein bekannt. Dass sich letztlich der Pharaon in einem solchen Gebilde bestatten ließ, ist mit der Mimesis-Theorie und auch ohne diese soziologisch nicht weiter verwunderlich. Warum es in Griechenland sozialtechnologisch nicht mehr nötig war, Pyramiden zu bauen, hängt letztendlich mit der Erfindung des Geldes und der Entwicklung des Monismus, kurz, dem Idealismus einer jungen Zivilisation und ihrem zwiespältigen „Sieg“<sup>355</sup> in ihrer umfassenden Gestalt zusammen. Hier stellt er sich die Frage, ob nicht das Griechenland erobernde Rom, nicht insgeheim von Griechenland erobert wurde – auch das im 2. WK siegende Frankreich wurde nachträglich von einer aus Deutschland stammenden phänomenologischen Welle vereinnahmt.

Für Hegel und Schelling steht fest, dass die mathematischen Gleichnisse des Spinoza sich auf das absolute Zugleich der Totalität beziehen, und nur dadurch real sind, als dass es in ihnen keine Sukzession gibt. Hegel vergleicht diese „bewusstlose Totalität“ mit dem Nirvana der Veden, genauer müsste sie wohl eher mit dem *niṣprapañca* (der a-kosmischen Sicht auf das Absolute) verglichen werden.

Auch Hegel feiert in dieser Beziehung den auf Descartes fußenden Subjektbegriff, bringt jedoch die Tragik mit ins Spiel, dass man sich selbst vergessen müsste, um

<sup>355</sup> Wie ihn Levinas im Kapitel: „Qui joue au dernier?“ von *L’au-delà du verset* gesetzt hat. Zur Zwiespältigkeit und Vielfältigkeit des Sieges bereits in der babylonischen Ära siehe: A. R. Castex/B. Gombert, „La prise et la destruction de Babylone en 689 avant notre ère“ in: *Hypothèses*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2012/1 pp. 289-300.

wirklich frei zu sein. Mit Schelling zusammen erläutert er den Unterschied von intellectus und imaginatio bei Spinoza in Beziehung zu verschiedenen Unendlichkeiten.<sup>356</sup> Man sollte diese Auffassung damit kombinieren, dass bei Bruno und Francis Bacon das für das Letztelement nicht das epikureische Atom als unveränderliche Substanz gestanden hat,<sup>357</sup> und dass bei Spinoza die Dinge nicht aus sich selbst heraus eine Essenz haben.<sup>358</sup> Das ist auch Fichte aufgefallen, der im Gegensatz zu seinem Schüler Herbart anfänglich noch Lob für Spinoza übrig hatte, indem er Spinozas System für völlig konsequent und unwiderlegbar, aber für grundlos deklariert hatte, um seine lutherische Konstruktion des tätigen Ich zwischen Subjekt und Objekt, Dogmatismus und Skeptizismus als „Realgrund“ einzuschieben.<sup>359</sup> Der intellektuelle Ausgangspunkt des Systems von Spinoza ist nicht das Ich, sondern das Wesen, das die Existenz einpackt (*enveloppe*). Die Idee ist das indeterminierte Sein, unterlegt von der causa sui, der unmittelbaren, positiven und autonomen Substanz.<sup>360</sup> Man könnte in gewisser Weise mit Schelling von einer Art Freiheit bei Spinoza sprechen. „Le système des temps humains réunit trois figures de la temporalité, le temps du passé, le temps du présent et le temps de l’avenir, fondées respectivement sur trois modalités de la liberté: l’irrésolution, la décision et la sérénité. Il est une réplique - Nachbild - du système des temps divins, au sens où il reproduit la structure des trois temps fondamentaux de Dieu dans leur organicité: le temps dévorant du passé, le temps de la décision, l’âge futur de l’Esprit.“<sup>361</sup>

Schleiermachers Schüler Trendelenburg bügelt Spinoza, endgültig zu einem Antimaterialisten um, – der trotz allem ein mechanistisches Weltbild habe, das Teleologie und Materialismus gleichermaßen verneine – und vergisst dabei nicht, Jacobi zu erwähnen, der, wie wir gesehen haben, bereits in diese Richtung gewirkt hatte.<sup>362</sup> (Auch bei Lange findet Spinoza keinen Platz im Materialismus, er diene einigen Materialisten der aufklärerischen Epoche als rhetorische Schablone.<sup>363</sup>)

<sup>356</sup> Hegel/Schelling, *Kritisches Journal der Philosophie II - I*, p. 74-78.

<sup>357</sup> McIntyre, *Giordano Bruno*, II, IX, p. 331.

<sup>358</sup> Spinoza, Descartes’ Prinzipien der Philosophie, Teil I, Lehrsatz XII, Folgesatz 2, p. 62.

<sup>359</sup> Fichte, *GWL* 1794, I, § 1, 20, f. und II, § 4 E, I, p. 76, f.

<sup>360</sup> Feuerbach, *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza*, § 121, p. 403.

<sup>361</sup> Bouton, „Considérations éthiques sur le temps dans «Les Ages du monde» de Schelling“, p. 669 in: *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série*, Tome 95, N°4, 1997. pp. 639-672.

<sup>362</sup> Trendelenburg, *Spinoza’s Grundgedanken und dessen Erfolg*, p. 7, f.

<sup>363</sup> Lange, *Geschichte des Materialismus*, 1. Buch, 4. Abschnitt, I, p. 317, f. und p. 406, f. Hier zeigt sich Spinoza als Hilfsmittel der cartesianischen Linken als Bekämpfer der Scholastik. Für Lange ist es der Pantheismus bei Bruno und Spinoza, der sie vom Materialismus entfernt. Der Puls seines Leitspruchs: „Bei der Abrechnung mit dem Materialismus kommt alles zutage.“ (2. Buch, 1. Abschnitt, I, p. 20.) wird sogleich verödet, wenn er meint, dass der Materialismus dem hier als Typhon-Problematik bezifferten Anathemas ohne Waffen gegenüberstehe.

Für nicht unrichtig halte ich Trendelenburgs Einschätzung der von Spinoza als geometrisch vorgestellte Methode charakterisiert, wenn er sagt: „Die Evidenz hängt von der Konstruktion der Definition ab.“<sup>364</sup>

Trendelenburg betont, dass diese Methode sich am Realen beweisen muss, ehe sie zur Voraussetzung wird. Spinoza nimmt seine Sätze jedoch nach eigener Aussage nicht aus der Erfahrung, und dadurch wird sein System, wenn man es wirklich ablehnend betrachten will, zu einer Art Sprachphilosophie im aristotelischen Sinn, den Trendelenburg dieser Untersuchung mitgibt. Trendelenburg verlangt das Unmögliche von Spinoza: „Spinoza hat weder gesagt, wie sich der Begriff zum Bild, der *intellectus* zur *imaginatio* verhalte, noch auch wie das Unendliche sich zum endlichen determiniere.“<sup>365</sup>

Es bleibt eine Schlussfolgerung übrig: der Parallelismus zwischen Seele und Leib, Ausdehnung und Gedanke bei Spinoza kann sehr wohl als Grundlage, als die wiederholbar identische Formel einer Konstruktion von Ideen sein, die ein jeder selbst anstellen und einsehen kann.<sup>366</sup> Mit Pantheismus hat dies kaum etwas zu tun. Wir werden auf Trendelenburg noch einmal zurückkommen, wo sich in Form seiner fast in Gänze überzeugenden Hegelkritik sein Irrglaube, fester im Sattel zu sitzen als Hegel oder Spinoza, wiederholt.

Welche Individuation lag zu der Zeit vor, als Husserl und Heidegger ihre Wirkung auf die Intelligenz entfaltet haben? Die Individuation durch Bildung der Kultur wird vom Krieg ersetzt.<sup>367</sup> Da Husserl und Heidegger von einem noch gebrocheneren Verhältnis zum Materialismus beherrscht sind als Georg Simmel es war, bleibt abseits davon nur noch die Individuation durch die Zeit, was sie direkt an Leibniz und den Transzendentalismus bindet, der die Zeit als vom Subjekt unabhängig hinstellt.

Das Individuum ist in der Zeit bestehende, dauernde Substanz, die durch ihre Aushöhlung des Bruches nun abseits der Haecceitas steht – schaffende Potenz soll aber dennoch nicht verschwinden und geht über in die Einbildungskraft der Anschauung. Der grundlegende Unterschied zu Spinoza ist, dass die Universalien

---

<sup>364</sup> Trendelenburg, *Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg*, p. 14.

<sup>365</sup> Trendelenburg, *Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg*, p. 33.

<sup>366</sup> Husserl folgt hier Höffdings Meinung, dass man den Parallelismus sowohl psychophysisch als auch im klassischen Sinne als einen Parallelismus zwischen adäquater Idee und wirklicher Sache begreifen kann. „Freilich, wenn die Seele Idee, obschon zunächst verworrene Idee, des Körpers ist, so ist die entsprechende adäquate Idee die Seele an sich. Natürlich wäre dann aber rationale Psychologie und rationale Physik einerlei.“ (Husserl an Stumpf, Entwurf 1919, in HUA, Dokumente III/1, *Briefwechsel*, p. 178).

<sup>367</sup> Simmel, „Die Krisis der Kultur“ in: *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*; siehe auch Simmels Briefwechsel mit Husserl in HUA, Dokumente III/6, *Briefwechsel*.

nicht mehr anerkannt werden, was sie auch nicht müssen, sonst wären es ja keine. Was setzt sich also an die Stelle der universellen Substanz? Die Existenz<sup>368</sup> als unbewegtes Dasein, das im jeweiligen Umkreis seiner *Ent-fernungen* nicht umherwandern, sondern sie immer nur verändern kann.<sup>369</sup> Eine Art statischer Taumel des Daseins, vergleichbar mit dem Gefühl das man bekommt, wenn der Zug auf dem Nachbargleis losfährt, und man denkt, es wäre der eigene. Levinas spricht von einem Horror des Il y a: *Tuer comme mourir, c'est chercher une sortie de l'être, aller là où la liberté et la négation opèrent. L'horreur est l'événement d'être qui retourne au sein de cette négation, comme si rien n'avait bougé.*“ (EE, p. 100).

Heidegger und Hegel, beides gescheiterte, man könnte sagen Hobbymathematiker, schieben den Abgrund der (schlechten) Immanenz (nunc stans) der Mathematik zu.<sup>370</sup> Für Levinas ist es vielmehr die Idee der Substanz, die in einem infiniten Regress erscheint (EE, p. 148).

Diese ewige Immanenz des infiniten Regresses erhält bei Heidegger dann auch noch eine erhebliche Einschränkung auf die in Naturgesetze gerahmte Lebensspanne, und davon nur in diejenige Spanne, in der das Individuum sich selbst persönlich subjektivieren kann, aber die trotzdem nicht ans Ich-Ding gebunden ist.<sup>371</sup>

Bacon sagt über den Taumel: „It is like a motion of eternal captivity, so to speak. That is, when bodies are not in the position that best suits their nature, and yet are not in a desperate situation, they tremble perpetually, and live in restlessness, neither content with their place, nor daring to go forward.“<sup>372</sup>

Der medizinische Einschlag bei Descartes, durch Prothesen der Unsterblichkeit näher zu kommen, gilt bei als abgetan. Heidegger glaubt nicht an das Ende des folgenden Satzes von Bacon: „There remains one hope of salvation, one way to good health: that the entire work of the mind be started over again; and from the very start the mind should not be left to itself, but be constantly controlled; and the business done (if I may put it this way) by machines.“<sup>373</sup>

Bei Levinas polarisiert sich das Verhältnis von Identität und ewiger Essenz im Diesseits durch den Begriff der unersetzbaren Substitution (AE, p. 77; p. 181). –

<sup>368</sup> Heidegger, *SuZ*, § 25, p. 117.

<sup>369</sup> Heidegger, *SuZ*, § 23, p. 108.

<sup>370</sup> Heidegger, *SuZ*, § 21, p. 95, f.

<sup>371</sup> Heidegger, *SuZ*, § 23, p. 107; § 25, p. 116; § 26, p. 120.

<sup>372</sup> Bacon, *New Organon*, Book II, p. 204.

<sup>373</sup> Bacon, *New Organon*, Book II, Preface, p. 28; Weiterhin Book I, p. 76: „But much the greatest obstacle to the progress of the sciences and to opening up new tasks and provinces within them lies in men's lack of hope and in the assumption that it is impossible. For grave and prudent men tend to be quite without confidence in such things, reflecting in themselves on the obscurity of nature, the shortness of life, the defects of the senses, the weakness of judgement, the difficulties of experiments, and so on.“

Und das *Ansichtkommen*, die Exposition der von ihm als Intrige des Seins bezeichneten Subjekt-Relation mit der „Weltzeit“ ist an *le visage* gekoppelt – Levinas spricht hierbei nicht mehr von Geschichtlichkeit, sondern von *le visage* als *Spur einer Spur*, die dazu einlädt, das Risiko der fleischlichen Nähe einzugehen (AE, p. 150) und dem Mich sein Imperialismus geraubt wird (AE, p. 193).

Ganz klar hat Levinas eine Begriffsmaschine im Sinne Hegels „umgekrempelt“ (AE, p. 185), und sie zu einer „rahmenlosen“ Systemphilosophie einer „Immanenz ohne Ausgang“ (AE, p. 271) zu entwickeln versucht – es läuft hier alles, und gerade die Persionen und der Wahnsinn des Krieges, der Theologie und des Humanismus viel intensiver ineinander als bei Heidegger selber, der genau wie Husserl dem systematischen Philosophieren, der damaligen bürgerlichen Mode entsprechend, mit Skepsis begegnete – ich sprach bereits über die strategische Abneigung dieser (spinozistischen) Seite Hegels und auch Kants durch Schleiermacher und Brentano.<sup>374</sup> Spinoza und auch Descartes sind diesbezüglich wesentlich stärker vom häretischen Giordano Bruno von Nola beeinflusst als Leibniz, der den Monaden-Begriff entmaterialisiert. Der Substanzbegriff ist ja nichts weiter als die Aristotelische Interpretation der Philosophie Platons, und für Leibniz, Spinoza und Descartes ein Problem des Individuationsprinzips: hier muss eindringlich der Einfluss von Suarez auf diese Denker festgehalten werden. Und so dreht sich dieser zum „Streit“ aufgebauchte „Unterschied“ von Platon und Aristoteles einmal mehr im Kreise, wenn man die Spinozismus-Debatte im deutschen Idealismus betrachtet. Der Autor vertritt die grundfeste Überzeugung, dass hier einzig der historische Materialismus Klarheit über dieses Problem zu schaffen vermag. Und von dieser Warte her sieht er auch die Phänomenologie: sie verlängert hier jene einzig durch die internen Aporien des Idealismus entstandene Opposition und befindet sich auf der Seite von Leibniz und einem nicht-materialistischen Platonismus, ja letztendlich sogar einer positivistischen Theologie – die bestehende Probleme lieber einem „verborgenen Gott“ überantwortet, als ihre Ursachen in der Gesellschaft aufzuspüren: und gerade hier, nämlich im Spiel mit einer suprasensiblen Welt liegt laut Moore die Wurzel des vieldiskutierten naturalistischen Fehlschlusses.<sup>375</sup> – Noch Levinas polemisiert gegen Spinoza in der exoterischen Textsammlung *Difficile liberté*.<sup>376</sup> Man könnte behaupten, dass es zwei Dinge gab, die Levinas von der „Gottlosigkeit“ eines atheistischen Juden wie Spinoza oder

<sup>374</sup> Hierzu umfangreich: Stewart, *The Courtier and the Heretic*, Yale UP, 2005.

<sup>375</sup> Vgl. Moore, *Principia Ethica*, § 73.

<sup>376</sup> De Vries Hent / Weltman-Aron Brigitte, „Levinas, Spinoza, et le sens théologico-politique de l'écriture“ in: Pardès, 2007/1 N° 42, p. 79-94.

Bergson abgebracht hat. Der Zweite Weltkrieg, der ihn erst den Glauben an Gott verlieren ließ, und dann die Lehren von Chouchani, mit der Gott für Levinas wieder zum Thema und auch *le visage* zur Heiligkeit abgeändert wurde. Levinas äußerte sich umfassend in einem Interview über ihn:

„Il n'était pas clochard, mais il lui arrivait, [...], de ressembler à un clochard ... Il s'appelait M. Chouchani, mais je ne suis pas sûr que ce fût son vrai nom. [...] M. Chouchani était peut-être le seul individu humain à qui cet apophtegme antique étrange mais vénérable pouvait s'appliquer rigoureusement. [...] Nerson non plus n'était pas sûr que ce fût le vrai nom de son maître, lequel pensait que tout ce qui concerne un homme à titre personnel n'était intéressant que pour lui et encore, dans des circonstances déterminées. L'énormité de cet homme, c'était d'abord sa connaissance des textes juifs, les Saintes Ecritures bien entendu, mais qui oserait en faire un mérite. M. Chouchani connaissait par cœur toute la tradition orale à laquelle ces Ecritures donnent lieu; il connaissait par cœur le Talmud, et tous ses commentaires et les commentaires des commentaires. [...] Dans le cours de Chouchani, où j'ai été admis, le maître n'avait jamais de livre devant lui : il connaissait tout par cœur et il pouvait m'interrompre si devant lui je lisais ou déchiffrais avec peine, dans le coin de quelque page, les petits caractères d'un Tossaphiste : "Ecoutez, vous là-bas, au bout de la ligne, vous avez sauté un mot!" Ses cours étaient passionnants malgré leur longueur – ou à cause de leur longueur –, cela s'arrêtait vers deux heures du matin, après cinq ou six heures. Mais je ne vous raconte là que le côté cirque, le côté jonglerie de ce génie considérable, qui est indigne de son format un peu monstrueux, il est vrai. On s'apercevait très vite, ou tout de suite après, que ce savoir des textes n'était rien. A côté de cette connaissance purement extérieure, de mémoire, M. Chouchani était doué d'un pouvoir dialectique extraordinaire : la quantité de notions pensées ensemble et combinées laissait comme une impression de sauvagerie, dans ses inventions imprévisibles! La manière dont les textes et l'écriture sont traités par les talmudistes est déjà extrêmement compliquée et savante, mais Chouchani savait la prolonger vers d'autres horizons de textes pour faire rebondir souverainement une dialectique toujours inquiète... J'ai su qu'en dehors de ces connaissances incomparables des sources, en quelque sorte des océans de savoir, il avait acquis très tôt une vaste culture de mathématique et de physique modernes. J'ai appris qu'après avoir disparu de Paris – il est mort à Montevideo, en Amérique – il aurait donné là-bas des cours de physique nucléaire [...] Mais à un certain moment, Chouchani disait « basta ! », il disparaissait et il retrouvait d'autres gens de divers milieux, payants ou non payants. M. Chouchani acceptait une chambre chez moi ; il y venait une ou deux fois par semaine. Cela a duré quelques années, deux ou trois ans, je ne peux pas vous dire exactement, et puis un beau jour, sans dire au revoir, il est parti.“<sup>377</sup>

<sup>377</sup> Levinas in : Poirié, *Emmanuel Levinas*, p. 152-155. Siehe außerdem : Shmuel Wygoda, *Le maître et son disciple: Chouchani et Lévinas* [Quelle Stand 23.07.2014: [http://www.levinas.fr/cahiers/archives/CEL\\_01/chouchani1.asp](http://www.levinas.fr/cahiers/archives/CEL_01/chouchani1.asp)]. Wygoda verweist dort auf

Dass der Autor im Allgemeinen der phänomenologischen Philosophie und jeglicher Religion die Gefolgschaft verweigert, sollte unterstrichen sein: sie hingegen zu ignorieren, ist ganz und gar unmöglich, doch sehe ich in ihr wie Levinas kein Heilsversprechen.<sup>378</sup> An den Begriff des Heiligen zu appellieren, wie dies Levinas oder Agamben tun ist nur eine von vielen Lösungen, mit diesem Problem umzugehen. Levinas findet sich ebenso *au-delà* der Phänomenologie, wenn es darum geht, diese nur als eine Methode radikaler Erfahrung anzusehen. In der Tat ist Chouchani um einiges „radikaler“ als Husserl, das steht überhaupt nicht in Frage. Doch bislang gibt es keine Version von Chouchani, mit der man im Rahmen einer akademischen Analyse hantieren könnte, es ist also mit Chouchani in gewisser Weise wie bei Levinas und dem Idealismus, der versuche, das Sein/Wesen (l'être) auf einer Sache (chose) zu gründen, das nicht das être ist (TA, p. 25).

Ich bin mir nicht sicher, was die Vorhaben von Jean-Luc Marion, Alain Finkielkraut und co. betrifft, aber sie scheinen mir viel eher die Instanz zu sein, an der sich diese Problematik der „theologischen Wende“ der französischen Phänomenologie mehr widerspiegelt als in Levinas, auch wenn er mit Jean Wahl, Gabriel Marcel und Ricœur am Beginn dieser Entwicklung anzusiedeln sein mag.

Ich bin gar nicht in der Lage, diesbezüglich den alten Levinas gegen den jungen auszuspielen, doch es ist nicht von der Hand zu weisen, dass für mein Projekt die Jugendschriften von höherem epistemologischen Wert sind, als die Spätschriften, wenngleich er in den Spätschriften viel energischer gegen die Phänomenologie, bzw. Heidegger vorzugehen versucht. Der Gang von Levinas geht von der Interpretation der Phänomenologie hin zur Entwicklung eines eigenen, totalitarismuskritischen Modells von Philosophie, das sich letztendlich in Sprachprobleme verstrickt, bevor es in politisch und religiös motivierte Schriften umschlägt, die u. a. von Judith Butler angegriffen wurden.<sup>379</sup> Die hier wichtigste Seite der späten Aktivität von Levinas ist seine Abrechnung mit der von Heidegger betörten französischen Nachkriegsphilosophie und sein Versuch, mit Ärzten in den Dialog zu treten, um eine Philosophie für die Palliativmedizin zu entwickeln. Diese letzte Auseinandersetzung mit Heideggers Todesmetaphysik ist nach meiner Kenntnisnahme noch nicht richtig erforscht. Freiheit wird bei Heidegger durch Verwand-

---

Salomon Malka, *Monsieur Chouchani; L'énigme d'un maître du XXème siècle*, Paris, Editions Jean Claude Lattès, 1994. Das Buch von Catherine Chalié, *La trace de l'infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris: Cerf, 2002 gibt eine Einführung zur Beziehung von Levinas zu Hebräischen Quellen.

<sup>378</sup> Levinas in: Poirié, *Emmanuel Levinas*, p. 160.

<sup>379</sup> Butler, *Giving an Account for Oneself*, p. 93.



lung der geologischen Ewigkeit in menschlichen Tod untergraben. Er stellt das Dasein in einen Maßstab mit der Welt, in dem es sich nicht vom Fleck bewegt. Die unendliche Annäherung an die Wirklichkeit der Marburger Schule als ein in ewiger Wiederkehr begriffenes Scheitern ausgelegt, als „Sprengung des Ansatzes durch die Vernunft“ um ein anderes Scheitern, dasjenige der Psychophysik zu überwinden etc. und Kant, bedrückt von seiner Liebesmüh’ mit der Metaphysik wird vorgeschoben (GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Anhang III). Wenn Heidegger belehrend davon spricht, dem Wort Dasein einen anderen Sinn gegeben zu haben, durch welchen der Ausdruck „menschliches Dasein“ ein Pleonasmus würde (GA 89, *Zollikoner Seminare*, p. 157) dann tut er, abgesehen davon, dass es sich auch bei SuZ schon um eine philosophisch verkappte Anthropologie handelt,<sup>380</sup> im Grunde genommen nichts anderes als Leibniz und Aquino, wenn sie die *materia prima* als Potentialität definieren.<sup>381</sup> Hier wird, es wurde schon für Husserl erwähnt, die Ausdehnung als Kategorie deklassifiziert. Man kann sagen, dass es sich hierbei um einen sich materialistisch gebärdenden Formalismus handelt, der mit einer fingierten Unräumlichkeit (GA 2, SuZ, p. 550), der „Vergegenwärtigung“ das allgemeine Gebrechen hermeneutischer Forschung, die Erfahrung, ja noch einfacher, einem banalen Ereignis auf den Grund zu gehen in den Schatten stellt. „Die cartesische res extensa bleibt der Felsen, an dem Heideggers Frühphilosophie gescheitert ist, gerade weil sie [...] Kultur und Natur kategorial zusammenzwingen wollte.“<sup>382</sup>

Foucault behandelt diese Problematik unter dem von Heidegger aufgeworfenen Aspekt der Rückkehr zum Ursprung. Nach ihm habe sich das geschichtliche Individuum den Rückgang auf den Ursprung verbaut.<sup>383</sup> Und es sei eben die Philosophie Husserls zusammen mit dem Wirken Heideggers, die in diesem Falle neue Hoffnung gespendet hatte. Dennoch ist es wie Badiou sagte so, dass die Philosophen seiner Generation in Frankreich (im Gegensatz zur jüngeren Generation, die für ihn hauptsächlich aus Hochstaplern besteht) alle mit der Phänomenologie gebrochen haben.<sup>384</sup> Foucault nimmt das phänomenologische Erbe und wendet es um, mit der Behauptung, die auch Levinas angetrieben hat, dass diese Philosophie ein Ausdruck eines epistemologischen und letztlich eines ethischen Bruches ist.

<sup>380</sup> Vgl. Levinas, EDE, p. 133.

<sup>381</sup> R. M. Adams, *Leibniz*, p. 349, Anm; Antognazza, *Leibniz on the Trinity and Incarnation*, p. 44.

<sup>382</sup> Kittler, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, 5.2.1, p. 234.

<sup>383</sup> Foucault, *Les mots et les choses*, IX, VI, p. 341.

<sup>384</sup> Badiou, *Petit panthéon portatif*, p. 114. Wichtig ist hier die Debatte der Science Wars mit dem Buch von A. D. Sokal und J. Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York: Picador, 1998 und den Kommentaren von Latour und Derrida.

Hierbei muss ich etwas weiter ausholen, es handelt sich nämlich um den Übergang zum zweiten Drittel der Arbeit. Die Individuen bestehen bei Leibniz selbst wieder aus Individuen,<sup>385</sup> was *wie* bei Spinoza bedeutet, dass die Individuation dem Individuum größtenteils äußerlich ist, und somit in einem kasuistischen Differential ihre Heimat hat: „[...] a state of a substance at a time traces its history [...]“.<sup>386</sup> Leibniz hält sich an den Begriff der Anamnese. Seine Theorie entsagt den von außen eintretenden Bildern und auch der geometrischen Methode als etwas außerhalb der Imagination Reales: „Das Allgemeine vermag nicht bis zur Beherrschung des Wirklichen vorzudringen: denn die Wirklichkeit bedeutet die konkrete Bestimmtheit als *Individuum*.“<sup>387</sup>

Der pessimistische Scotismus Heideggers thematisiert diese Problemkonstellation wie folgt: „Die spezifische Einzelheit in Rücksicht des Menschen zerrinnt; sie vermag überhaupt nicht philosophisch Problem zu werden. Daß Leibniz das Problem der Individuation aufnimmt, ja sogar versucht, aus der Idee der Einzelheit der Substanzen dies Seinsproblem überhaupt aufzurollen, ist nur zum Teil und nur negativ durch Spinoza bedingt.“<sup>388</sup> Heidegger glaubt nicht daran, dass Leibniz das Problem der Individuation gelöst habe, da es anders verwurzelt sei. Er schreibt 1915 bereits, der Modus specialissimus der eidetischen Singularitäten sei ein Letztes, insofern es keine Unterfälle mehr gäbe.<sup>389</sup> Dies gelingt natürlich nicht, wenn bei Leibniz ein monadisches Individuum aus weiteren individuellen Monaden besteht. „[...] die Auslegung Spinozas ist noch zu sehr an weltanschaulichen Kategorien wie Pantheismus, Determinismus oder psychophysischer Parallelismus und dergleichen orientiert, als dass die zentralen ontologischen Probleme gesehen werden konnten.“<sup>390</sup> Auch Heidegger macht, wie unsere Ahnenreihe ab Schleiermacher mit Ausnahme von Husserl,<sup>391</sup> aus Spinoza einen Mann Gottes, doch wichtiger ist seine synoptische Auffassung der Immanenz seines „temporalen Idealismus“ (Blattner), in die er auch Spinoza mit hineinzieht. Das eigentliche Problem ist ihm der historisch gewordene Mensch in seiner konkreten Gestalt,

<sup>385</sup> Cover / O’Leary-Hawthorne, *Substance and Individuation in Leibniz*, p. 46.

<sup>386</sup> Cover / O’Leary-Hawthorne, *Substance and Individuation in Leibniz*, p. 243.

<sup>387</sup> Cassirer, *Leibniz’ System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, VIII, p. 385.

<sup>388</sup> GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, § 40, p. 166.

<sup>389</sup> GA 1, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 2. Teil, II, p. 344.

<sup>390</sup> GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, §35, p. 149, f.

<sup>391</sup> HUA, Materialien IX, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1919*, p. 434. Husserl sieht in Folge seiner Erörterungen zu Spinoza ganz genau, denn er hat den *Metaphysischen Anhang* von Spinozas Descartes-Interpretation gelesen, dass es sich bei Spinoza nicht um einen *denkenden* Gott handelt. Ihm ist auch klar, dass die Scheidung von formaler und materialer Ontologie auf die Entwicklung der Philosophiegeschichte von Descartes über Spinoza hin zu Leibniz und Lambert geht.

welches er durch Anaphern an das Aprioriproblem des Neukantianismus, die infinitesimale Näherung an das Absolute anbindet. Hier finden wir erneut ein neokantianisches Problem, das auf die formale Kant-Kritik von Salomon Maimon und die materiale Elementarphilosophie von Reinhold, die nach der Möglichkeit von Philosophie fragt, zurückgeht. „Das letzte Individuelle und Konkrete ist nie zu Ende bestimmt, nie ›ausgerechnet‹. Aber um so mehr ist an ihm bestimmt und an ihm erkannt, wenn es nicht als endlicher Festpunkt, als festes Ziel gefasst wird, sondern wenn an die Funktion, den Weg und die Fortschreitung gedacht ist.“<sup>392</sup> Diese Form von historisierter Individuierung, die das Eidos am wichtigsten Punkt seiner praktischen Aufgabe, die Erkenntnis aus sich hinaus zu treiben, übergeht, legt Ethan Kleinberg offen.<sup>393</sup> Er weist darauf hin, wie Heideggers „Individualismus“ bei vielen Interpreten als anti-nationalsozialistischer Trumpf für ihn ausgespielt wird, bei gleichzeitigem Bemerkem, dass Heideggers Konzeption der Gesellschaft zu kümmerlich auftritt, um die ihn umgebenden Verhältnisse auch nur annähernd zu erhellen. „[...] Le ›je‹ n’est pas une individuation pure et simple, c’est l’individuation qui se desindividue. Ou plutôt le ›je‹ est une façon de s’individuer avec une possibilité de briser les chaînes de l’individuation.“<sup>394</sup>

### 1.3 Phänomenologie: eine Nachgeburt des deutschen Idealismus?

Die Kantische Philosophie kann am bestimmtesten so betrachtet werden, daß sie den Geist als Bewußtsein aufgefaßt hat und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben enthält.<sup>395</sup>

HEGEL

Die Phänomenologie (des Geistes) thematisiert laut Hegel die mannigfachen Formen des Verhältnisses des endlichen Geistes zur Natur.<sup>396</sup> Man kann es sich, wie es einige getan haben, einfach machen, wenn man die Herleitung der Phänomenologie aus den Katarakten des deutschen Idealismus als theoretischen Regress einstuft: Phänomenologie wäre *moderne* Philosophie.<sup>397</sup>

<sup>392</sup> GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, § 14, p. 120. Siehe auch: Husserl, *Die Lebenswelt*, I, Text No. 7, p. 55.

<sup>393</sup> Kleinberg, *Generation Existential*, Ithaca: Cornell University Press, 2005.

<sup>394</sup> Levinas, *Œuvres III*, p. 159.

<sup>395</sup> Hegel, *Werke* 10, p. 202.

<sup>396</sup> Hegel, *Werke* 17, p. 248.

<sup>397</sup> Heidegger selbst zieht die „sachliche Arbeit an den durch die wissenschaftliche Philosophie vorgebbaren gegenständlichen Zusammenhängen“ der Diskussion vor (GA 16, *Reden und*

Woher kommen die Vorwürfe und auch eine so große Meinungsverschiedenheit, bezüglich der Phänomenologie? Wie kann ein so „hinter sich“ blickendes Verfahren, dass sich mit lange begrabenen Aporien abmüht, als *modern* gelten? Wenn wir an Herbart, Maimon, Bolzano und Fries denken, ist anders herum wirklich alles anachronistisch in dieser Philosophie, wie es etwa im Wiener Kreis zumal behauptet wurde?

Wie kommt es, dass die einen in ihren Formulierungen eine Art „neue Sachlichkeit“ erblicken, während andere darin nur vermessene Arroganz, Irrationalismus und das geistige Vorbereiten auf den Nationalsozialismus erblicken? Und ist es letztlich so, dass selbst wenn all die eben aufgezählten Attribute eine gewisse Berechtigung finden, in Husserls Person den einzigen Urheber zu erblicken?

Das wäre doch absurd. Neben der materialistischen Dekomposition der Phänomenologie in ihre Ausgangsbestandteile im deutschen Idealismus und danach, bietet sich eine andere, ich würde sagen strukturalistische Möglichkeit an, unserem Problem auf den Grund zu gehen, denn es lauert schon in Kant eine Art Wiederaufnahme der mittelalterlichen oder gar antiken Semiotik, behauptet Windelband.<sup>398</sup> Auch Hume (über den Husserl im Gegensatz zu James nicht hinaus zu kommen glaubt: LU II/1, p. 440) steckt Aquino noch in den Knochen.<sup>399</sup> Kant, eigentlicher Kulminationspunkt der Sache, schiebt die Arbeit auf Fichte ab, Spinoza, Bruno und auch der französische Materialismus, der englische Sensualismus sind mit dieser Flucht Kants ins transzendente Subjekt, das laut Nicolai Hartmann Kants Missgeburt sei, quasi vaterlose, besser noch gottlose Bastarde geworden.<sup>400</sup>

Interessant ist hier zu sehen, wie Heidegger mit seinem „Pragmatismus“ den Ekstasis-Begriff einführt, man könnte hier mit dem von Heidegger kommentierten Buch Wundts von einem pragmatischen Umgang mit dem Irrationalen ausgehen.<sup>401</sup>

Wahrscheinlich resultiert das daraus, dass die philosophischen Aufklärer in Frankreich und England die theoretischen Progressse im Mittelalter bezüglich der philosophischen Individuation – gerade im Bereich der Zeichentheorie – nur

---

*andere Zeugnisse eines Lebensweges*, p. 45).

<sup>398</sup> Vgl. Windelband, *Die Philosophie ...*, VI, p. 88.

<sup>399</sup> James, *Principles of Psychology I*, p. 353.

<sup>400</sup> Hartmann, *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, p. 58.

<sup>401</sup> GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, p. 33, sqq; sowie: Wilhelm Wundt, *Probleme der Völkerpsychologie*, Leipzig: Wiegandt, 1911, Kap. IV.

halbherzig integriert hatten. Kants Zeichentheorie (AA VII, § 39) ist äußerst schwierig und vielseitig, und Husserl bezieht sich ausdrücklich auf sie (LU II/1, p. 424). Man denke nur an den aus der stoischen Rhetorik stammenden Begriff der Hypotypose<sup>402</sup> in der KdU, § 59 und an seine Auseinandersetzung mit Lambert,<sup>403</sup> aus der die kantische Dialektik in der objektiven Form einer „Logik des Scheins“ hervorgegangen ist. Levinas bindet die Hypotypose und das *Eidolon* an den Monotheismus (CP, p. 152 ; p. 339). Die Vorstellung des Staates im Sinne von Platons *Politeia*, Augustinus *Civitate Dei*, Campanellas *Civitas Solis*, Morus *Utopia*, Bacons neuem Atlantis, Hobbes *Leviathan* ist bei Kant lediglich eine Hypotypose, man kann den Staat nicht wie eine Handmühle verstehen. Hierbei könnte man von eidetischer Variation sprechen, spielt dann auch noch die Geschichte der gesellschaftlichen Zwangsstrukturen mit hinein, gibt es so etwas wie eine historische Variation, die einen empirischen Begriff bildet, der jederzeit unter gewissen logischen, kategorialen Bedingungen hergestellt werden kann – hierin besteht der Einschluss des Idealismus in den historischen Materialismus, der die eidetische Variation vom Kopf auf die Füße stellt. Von daher ist es auch um einiges aufwendiger, einen Marx zu dekomponieren, als einen Husserl, der die kantische Einschränkung der Vernunft mit seinem mühsam, aber nicht konsequent historisch entwickelten Vokabular ausführt.

Die Grenzen von Husserls Philosophie, die Heidegger in seiner in der Tat *pragmatischen* Zeichentheorie (in der alles Sein-Seiende *pragmaton* is: GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 46) aufzeigt, in der die zu „besorgenden“ Dinge (GA 2, SuZ, § 15, p. 92) im räumlichen In-der-Welt-Sein, das aufgezeigt wird an einem Blinker (GA 2, SuZ, § 17), verfließen letztendlich in die Sprache.<sup>404</sup>

Die „Logischen Untersuchungen“ Husserls sind sprachtheoretische Bewusstseinsanalysen, und hier wird es nun auch leichter als schon bei Kant, der in vieler Hinsicht für Übersicht gesorgt hat, und damit Simplifizierungen eingegangen ist. Man denke an die Problematik des Apeiron als dem Anfang der Philosophie verglichen mit der die Bewusstseinstheorie, eine letzten Endes auf

<sup>402</sup> Siehe: Eco, *Kunst und Schönheit im Mittelalter*, 6.3, p. 89, f.; Stefan Otto, *Die Wiederholung und die Bilder – Zur Philosophie des Erinnerungsbewusstseins*, Kap. II, IV.

<sup>403</sup> „Von Lamberts Organon glaubte man zwar, dass es die Logik sehr vermehren würde. Aber es enthält nichts mehr als nur subtilere Einteilungen, die, wie alle richtigen Subtilitäten wohl den Verstand schärfen, aber von keinem wesentlichen Gebrauche sind.“ (AA IX, p. 21)

<sup>404</sup> “The truth is that large tracts of human speech are nothing but *signs of direction* in thought, of which direction we nevertheless have an acutely discriminative sense, though no sensorial image plays any part in it whatsoever.” (James, *Principles of Psychology I*, p. 252, sq.).

ästhetische Intentionalität beschränkte Synthesis a Priori als Voraussetzung aller empirischen Erkenntnis bei Kant. Husserl schränkt diese Intentionalität dann vom Wahrnehmbaren nur noch auf den bedeutenden Aspekt, also auf einen Metadiskurs ein (LU II/1, p. 98).

Die Krisisschrift, das selbstkritische Spätprodukt solcher Einschränkungen tritt um einiges erschöpfter als die Kritik der reinen Vernunft auf, und die Phänomenologie des Geistes, die versuchte, den Idealismus ein letztes Mal zu retten, ist in vielen Hinsichten schlimmer gescheitert als die Wissenschaftslehre Fichtes. Heidegger, als Kritiker Husserls eine Mitursache für Husserls Krise spricht sogar davon, dass aufgrund mangelnder Selbstkritik jeder „phänomenologische Begriff“ als mitgeteilte Aussage in der „Möglichkeit der Entartung“ stehe (GA 2, SuZ, § 7, p. 49). Wir sehen an Husserls zahlreichen, an Fichte erinnernden Umformulierungen der Phänomenologie als grundlegende Wissenschaftslehre, dass die Logischen Untersuchungen sind keineswegs umfassender als die Dialektik Schleiermachers, die ein unvollendetes Spätwerk ist, während hingegen die Logischen Untersuchungen eine Art Induktion der Husserlschen Philosophie sind. Wenn man Husserls Bewusstseinsanalysen mit den *Principles of Psychology* von James liest, bleibt davon nicht mehr als eine Gabelung vom christlich-idealistischen Restbestreben sich auf „ontologischem“ Weg gegen den Naturalismus zu wehren sowie positivistische Attacken auf die Geschichtswissenschaften übrig. Psychologie ist bei James eine Naturwissenschaft. Deswegen denkt Husserl, dass jener in seiner Theorie der „*Fringes*“ (neben Kant wohl die Vorlage des „Horizont“-Begriffs) den naturalistischen Objektivismus nicht überwinden könne (HUA VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 267 – p. 271). Husserl versucht, die über alle Wissensgebiete zerstreute Vernunft ein letztes mal philosophisch zusammen zu schaben, und auch er noch hält sich wie Lambert dabei an die Kategorie des Scheins, also an die objektive, empirische Welt, und dazu gehört nun eben auch die Unvernunft, die „Krankheit der Seele“ (Plat. *Tim.* 86 b). Kant hält das Neue Organon<sup>405</sup> für eine Klitterung der Logik. Dieses Organon, und auch die Kritik der Reinen Vernunft beschäftigen sich am Weiterbau der Idolenlehre Bacons – jene Idolenlehre ist vom Kolonisationsgedanken der Lebenswelt beseelt – sie ist Teil des Programms und

---

<sup>405</sup> Über die *Phänomenologie* in Lamberts Organon siehe: Gilbert Fanfarlone, *La phénoménologie restrictive de Jean-Henri Lambert*, 1997. Quelle [03/2014]: <http://www.sudoc.fr/043854028>

„der misslingenden Praxis falscher Aufhebung“<sup>406</sup> – zumindest solange ihre Experimente in einer sich nur innerhalb einer durch den sich selbst reproduzierenden Verblendungs-zusammenhang verändernden Praxis eingebettet sind.

Die Semiotik Lamberts als Lehre vom Schein, und die transzendente Dialektik, die Kant die Logik des Scheins nennt, vereinigen sich in Schleiermachers Dialektik und gipfeln im *topos eidon* der absoluten Vernunft.<sup>407</sup>

Man darf hierbei nicht vergessen, sich zu überlegen, ob die Sammelbezeichnung Idealismus ausreichend ist, um das Problemfeld der Phänomenologie zu umgrenzen, gerade wenn unter dem deutschen Idealismus eine „Begriffsphilosophie“ verstanden wird. Selbst Nietzsche und Marx, die auf verschiedenem Weg (d. i. die methodische Relation zwischen Bild und Begriff) von jener Abschied nahmen, werden dennoch von einigen „Idealisten“ genannt, und auch das Gedankengut der Frankfurter Schule kann unter diesen Umständen als ein idealistisches bezeichnet werden.

Die Phänomenologie Kants in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft ist in großen Teilen ein letzter Versuch, die Kritik der reinen Vernunft im Sinne einer Naturphilosophie zu verteidigen, und nicht wie es in der Kritik der Urteilskraft geschieht, um eine apodiktische Subjekttheorie auszuformen, deren Begrenzungen sich in der Kritik der praktischen Vernunft finden lassen.

Die idealistische Abneigung gegenüber dem Materialismus betrifft nicht die Wissenschaft und deren Theorie wie Lehre, sondern den Raum der Künste, der Religion und der Ethik, die Kultur, eine „Physik der Sitten“ – die, so wird es bereits bei Aristoteles und Aquino betont, in ihrer Summe über das Ganze ihrer Teile hinausgeht.<sup>408</sup> Der Idealismus bleibt dem Problem verhaftet, dass es hierfür keine materialistische Klärung auf Grundlage der Erfahrung noch durch die atomistische Metaphysik gibt. Husserl integriert zu diesem Zweck den „idealistischen“ Positivismus der Vorgeneration (Eucken, Wundt, Brentano, etc.), aber aus religionskritischen Gründen verlässt er sich nicht vollständig auf ihn. Er ging nie so weit, das kombinatorische „Differential“<sup>409</sup> der Einbildungskraft wie

---

<sup>406</sup> Habermas, *Zeitdiagnosen*, p. 20.

<sup>407</sup> Schleiermacher, *Dialektik II*, p. 232.

<sup>408</sup> „Von etwas Zusammengesetztem kann man wohl einen Begriff haben; aber ein zusammengesetzter Begriff wäre etwas Schlimmeres als der *Materialismus*, welcher nur die *Substanz der Seele* als ein Zusammengesetztes annimmt, aber das *Denken* doch als *einfach* auffasst.“ (Hegel, Werke 6, p. 291).

<sup>409</sup> Es ist übrigens keineswegs Newton und Leibniz alleine zuzurechnen, das Copyright auf die

an erster Stelle bei den Modernen Hieronymus Cardanus, und vor ihm in nicht-christlicher Form ein jüdischer oder muslimischer Scholastiker, ein Hindu, ein Grieche oder Ägypter unmissverständlich an das *Fatum* zu binden. Hierbei ist es wichtig zu sehen, dass das *Fatum* so gefasst die Furcht vor Gott ist, die das Leben in ein Glücksspiel, in ein Roulette verwandelt. Seine Auffassung des Differentials lehnt sich an die von Maimons *Versuch über die Transzendentalphilosophie* an, der es als den Grenzbegriff von Noumenon und Phenomenon einsetzt.<sup>410</sup>

Auch die Wissenschaftsreligion des Naturalismus ist Husserl zuwider. Man kann es auch so ausdrücken: der Idealismus im weiten Sinne bevorzugt Metaphysik statt Religion, und versucht diese in der Ethik, der Ästhetik und der Rechtsphilosophie aufzulösen, indem theoretische und praktische Philosophie gemeinsam in eine Ontologie übergehen. Durch den Commonsensianismus Kants, den dieser ganz eindeutig von Shaftesbury übernimmt, verlagert sich die Begründung der Naturphilosophie in die Sphäre der Gemeinschaft und Gesellschaft, das heißt in die historisierende „Logik des Sozialen“ und somit in die Anthropologie.

Der subjektive Idealismus, oder vielmehr der transzendente Idealismus Kants, dessen Aufhebung von Skeptizismus und Dogmatismus mittels der kritischen Philosophie (definiert als dialektische Philosophie, in welcher Metaphysik und Logik verschmelzen) von Fichte in das Gegensatzpaar von Ich und Nicht-Ich zur Aufhebung des Dinges an Sich verschoben wird, gipfelt in der Objektivierung des Idealismus durch die Mühlen der Identitätsphilosophie von Schelling und Hegel.

Feuerbach ist es zuzurechnen, dass er diese Philosophie zu einer materialistischen Theorie transformiert, und wie Marx und Engels meinen, Christologie in Anthropologie überführt, allerdings durch die Liquidation der Dialektik auf Unüberwindbarkeiten stößt, die es bei Hegel und Kant derart gar nicht gegeben hatte: bei Fichte wird dieser Hiatus bereits deutlich: alles ist Nicht-Ich, auch das Ich (in der Phänomenologie Husserls ein Ding unter vielen, und es ist im Gegenteil dazu der Materialismus eine *satisfaction du principe* liefert<sup>411</sup>), aber es muss das Nicht-ich durch das Ich zu aller erst der Erkenntnis geöffnet werden; anders gesagt: das Unbedingte ist bedingt, ja, und auch das Nichts ist ein Seiendes, nämlich der Schein von Zeitlichkeit, die, in der Einbildungskraft

---

Entwicklung der Differentialrechnung zu besitzen. Bashkara entdeckte den Differentialkoeffizienten bereits 500 Jahre vor Newton. Siehe: Srinivasiengar, *The History of Ancient Indian Mathematics*, p. 92.

<sup>410</sup> Cassirer, *Das Erkenntnisproblem ... III*, p. 97 – 104.

<sup>411</sup> Sartre, *Situations I, L'homme et les choses*, p. 265.



ausgehend von einer statisch-räumlichen Vorstellung voransteht als Sein, als ein „es gibt“, eine *Dassheit*, in der Subjekt und Prädikat untrennbar vereint sind und somit ein *wirkliches* durch die Vernunft zu vereinnahmendes Verstandesobjekt bilden, welches deiktisch und diaphoretisch nicht weiter zerlegt werden kann und damit auf ein anwesendes Nichts reduziert wird.<sup>412</sup>

Der vielleicht tragischste Gang dieser Öffnung des Seins durch jene nur in der Verwechslung von Verstand und Vernunft als psychisches Phänomen auftretende Entität finden wir in der Verfassung von Heideggers SuZ, mit einem Zeitbegriff, dessen Entfaltung damit endet, dass die Zukunft sich selbst eingeholt habe.

Herkömmliche Philosophie sei trivialisiert, und der Schein der vulgären Zeitauffassung mit Hegel philosophisch auf die Spitze getrieben. Doch wie mit der Eindämmung biblischer Wahrheiten bleibt die klassische philosophische Terminologie doch das einzige belebte Residuum, das nicht zum Artefakt degradiert werden kann, es muss „bestritten“ werden.

Die Modalität der Möglichkeit wird von ihm so dargestellt, als wäre sie durch ihre unvollständige Versachlichung via der Kant-Kritik Heideggers bereits charakterisiert. Statt sie zu charakterisieren, kommt sie nicht von der Stelle. Schuld daran ist *die* verwelkte Philosophie, welche das Sein zu denken verlernt hat – und hier auch Heideggers Angriff auf die Intentionalität bei Husserl, der in gewisser Weise die Fortsetzung des Angriffs auf den Begriff der Intuition durch Rickert ist, was Heidegger natürlich nicht daran hindert, Rickert ebenfalls zu zerlegen (GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 5 b).

Vielleicht stößt es zunächst auf Widerspruch, wenn ferner in diesem Zusammenhang [der Lebensphilosophie, R. D.] auch die streng wissenschaftlich gerichtete Schule der Phänomenologen genannt wird, an deren Spitze H u s s e r l steht. Eine Philosophie des Lebens hat Husserl selber in der Tat nicht. Trotzdem zeigt sein Denken mit ihr Verwandtschaft, ja verdankt vielleicht gerade diesem Umstand einen großen Teil seiner Erfolge. [p. 28 ...] Dringen auf Unmittelbarkeit verbindet Husserl, [...] mit der Lebensphilosophie nicht nur Bergsons, sondern auch Diltheys, der sich nicht ohne Grund für diese Bestrebungen lebhaft interessierte.<sup>413</sup>

<sup>412</sup> Siehe hierzu: Christoph von Wolzogen, *Handeln, Sein und Transzendenz. Heidegger im Kontext pragmatischen Denkens*, Habil. 1998, p. 13, f.

<sup>413</sup> Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, p. 29. Intuitionismus sei begriffsloser Immanentismus (ebd., p. 12; p. 41; p. 46), bei dem das Leben den Verstand ersetze (p. 23). „Es gilt daher, vorzudringen zum ungeformten, unverfälschten, reinen Inhalt, wie er sich der unmittelbaren Intuition als „echtes“ Leben darbietet. In diesem Sinn, wird man sagen, sei auch der Ausdruck Erlebnis allein zu verstehen.“ (p. 41) Die Philosopheme Bergsons, die Heidegger in *SuZ* versucht, niederzumachen, seien nach Rickert „deutsche Gedanken in glänzendem französischen Gewand“, und auch der Pragmatismus eines James sei letztlich deutsch (p. 25).

Heideggers Kritik lässt in ihrem Leerlauf, der weder Theorie noch Praxis, sondern ein Ereignis ist, keinen Raum für ein X, welches neuartig *als* Y in Erscheinung treten oder gar erlebt werden könnte.<sup>414</sup> Still und abgegriffen wie die Schuhe Van Goghs *weilt* die sich verschwendende Möglichkeit im Rahmen der vereinzelter Nemesis.<sup>415</sup> Verkommt sie dadurch nicht zur *christlich-platonischen* Idee der Möglichkeit im Gegensatz zur wirklichen, kontingenten und notwendigen Möglichkeit? Sie wird nämlich von Heidegger dargestellt *als* unveränderliche Unmöglichkeit, dem Tod zu entweichen, deshalb auch die ganzen Querverweise in SuZ, die den von Levinas oder auch von Nancy später vorgeschlagenen Ausgang aus ihm verstellen, das Buch ist eine Art Flucht aus dem Tod, das sich in den Wurf verläuft, der die Möglichkeit eines *vorgeschriebenen* Todes in der Jemeinigkeit verdeckt. All dies ist sozusagen vorgeschrieben, die Schrift ist der „Leib“ der Sprache (GA 5, *Holzwege*, p. 62 Anm.). Bei Heidegger spiegelt sich das christliche Zusammenspiel von Scholastik und Mystik (vgl. F. Overbeck, *Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik*, p. 223) wider, das sich bei ihm bis zur freien Austauschbarkeit der beiden Denkbewegungen in der ontologischen Behandlung des „Wortes“ Seins zwischen *ente et essentia* (Aquino) steigert, und gleichwohl von der Theologie absolut verschieden ist (GA 9, *Wegmarken*, p. 49). Die Mystik dient ihm letztlich dazu, seinen Kampf gegen das, was er für Metaphysik hält, zu vollbringen. Heidegger spricht hierbei nicht von Kontrolle, sondern von „Bemächtigung“<sup>416</sup>

Heidegger verkleidet seine eigene Verwendung des „als“ mittels des „Lichtens“ und des „Wurfes“, deren Voraussetzung die Sprache als Geschehen ist. Die Ähnlichkeit der Wurf-Konzeption des Daseins mit der „geworfenen Seele“ Blaise Pascals ist markant.<sup>417</sup> Des weiteren sind die Grenzen zwischen Idealismus und Romantik nur schemenhafte Metaphern, wie man es bei Meister Eckhart, an Pascal, an Goethe und an Schelling, Hölderlin oder Novalis sehen kann.

Heidegger bekommt die Konditionen seiner Philosophie nicht in den Griff und ganz besonders nicht sprachlich im Sinne einer klaren und distinkten *Artikulation*, und er sieht selbst dieses Problem in Hegel, wenn er sagt, Hegel sei der

---

Lukács übernimmt von diesem Buch die Klassifikation all der darin genannten Lebensphilosophen von Nietzsche bis Scheler in der Zerstörung der Vernunft als Irrationalisten zu bezeichnen.

<sup>414</sup> Zu den Schwächen einer solchen Behauptung siehe: Narboux, „Qua. Heidegger, Wittgenstein et le nivellement logique du sens“ in: *Les Études philosophiques*, 2010/3 n° 94, p. 393-415.

<sup>415</sup> GA 10, *Der Satz vom Grund*, p. 186.

<sup>416</sup> Siehe: Christoph von Wolzogen, *Handeln, Sein und Transzendenz*, p. 82.

<sup>417</sup> Vgl. Anders, *Über Heidegger*, p. 209.

Gefährlichkeit der Dialektik nicht ganz Herr geworden (GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 105).

Die Kritik am idealistischen Freiheitsbegriff in *SuZ* verbindet er mit Schelling. Die ihn einengende Philosophie des Mittelalters, deren Darstellung jedoch im Lichte der Phänomenologie einst seine „Lebensarbeit“ werden sollte (GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, p. 39) betrachtet er stets noch mit den Augen des späten Idealismus unter dem Aspekt der Ruinanz. Die Heideggersche Methode oder Pädagogik der Wiederholung besteht eben darin, das Absolute der immanenten Natur, den „hyletischen Untergrund“ (Husserl), der in einer von vorhandenen Wortdingen zerschlagenen Sprache gefasst ist, mittels der Rede zu überwinden (GA 2, *SuZ*, § 34, p. 214). Später rennt er vergeblich mittels der „Sage“ gegen das ursprüngliche Unterfangen der Fundamentalontologie an: „Die Sage ist eine Aussage, bedeutet, sie sagt jedesmal anfänglich verhüllend den Anfang anfänglich.“ (GA 70, *Über den Anfang*, p. 32) Heidegger tut dies zugunsten eines beschreibenden Sprachpragmatismus, einer Kontrollwissenschaft, die genau wie Wittgenstein „die Dinge so zu lassen wie sie sind“ anstrebt.<sup>418</sup>

The work that Heidegger and Wittgenstein are trying to do when talking about ‚world-picture‘ and ‚mythology‘ respectively amounts to developing the conceptual tools necessary for a theory of the mythological being of contemporary reflection. The indispensability of constitutive mythology does not preclude thinking the absolute, as Meillassoux claims, but rather allows us to absolutize relativity.<sup>419</sup>

Entstehen und Vergehen sind bei Heidegger qualitativ indifferent im Verfallen aufgehoben, doch wo findet sich hier die dialektische Bewegung des Begriffs, das wirklich *durchgehend* philosophische Problem der Zeit, das bei der schon erwähnten Hegelschen Gleichsetzung von Zeit und daseiendem Begriff, also der sinnlichen Gewissheit zum tragen kommt?<sup>420</sup> „Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist und als leere Anschauung sich dem Bewusstsein vorstellt [...]“<sup>421</sup>

Der Begriff ist Hegel „[...] eine Seele, die noch nicht *seelenvoll* ist.“<sup>422</sup>

Das Vermögen, die Dynamis, ist kein hilfreiches Potential mehr um die Dauer zu beeinflussen: Das ist der eigentliche Gang der Ekstasis in diesem Fall, die auch

<sup>418</sup> Wittgenstein, Werke I, p. 302; GA 5, *Holzwege*, p. 18. Wie ein solcher Pragmatismus funktioniert, während Wittgenstein und Heidegger sich kreuzen, beschreibt Richard Rorty in: *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, Part I, Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language, p. 50 – 66.

<sup>419</sup> Žižek, *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, p. 26.

<sup>420</sup> Hegel, Werke 3, p. 45, f.

<sup>421</sup> Hegel, Werke 3, p. 584.

<sup>422</sup> Hegel, Werke 6, p. 468.

der Bestimmung des Menschen keine Möglichkeit mehr lässt, zur Substanz zurückzukehren: es kommt also gerade die praktische Philosophie zu kurz in *SuZ* – und hierbei ist es ganz gleich, wie und wann sich eine pragmatische Tendenz bei Wittgenstein oder Heidegger breitgemacht hat: der Pragmatismus, den Gadamer für die grundsätzliche Fortführung der Kritik der Lehre von der reinen Wahrnehmung hält,<sup>423</sup> ist bei Heidegger der *Vollzug* einer *Theorie* unter vielen, und dass dieser hier nicht lediglich eine Spielart des Utilitarismus, also einer Ideologie, die auf dem Empirismus zu fußen scheint bleibt, hat seinen Grund darin, dass bis auf das apodiktische Apriori der Empirismus im Idealismus Kants eine ebenso hohe Bedeutung hat, wie im späteren Utilitarismus – dementsprechend findet sich die „pragmatische“ Haltung bereits in den anthropologischen Schriften von Kant und besonders bei Fichte.<sup>424</sup>

Psyche und Geist sind gerade durch ihre Hypostasierung im Husserlschen Sinne der Nichtung ausgesetzt: Sprachphilosophie (auch die von Herder, Humboldt und Schleiermacher) hilft hier nichts, denn man muss zurück zu den Sachen selbst.

Ich sage nicht, das all dies falsch ist, im Sinne eines Fehlschlusses oder einer Verletzung philosophischer Prinzipien. Mir kommt es lediglich so vor, als hätte Heidegger die gesellschaftlich verursachte Entmenschlichung in den transzendentalen Raum versetzt. Von daher führt er diejenige Seite des kantischen Projekts zu einem abermaligen Ende, die Žižek mit Sohn-Rethel in seinem Plädoyer für eine *retour à la critique de l'économie politique* darin charakterisiert, dass die subjektbasierte Kategorienbildung bei Kant, also die Synthesis, ihre Möglichkeit aus der Tauschwirtschaft der Marktbewegung, die nicht abzutrennen ist von der Natur der intellektuellen Arbeit, bezieht.<sup>425</sup>

Der große Unterschied der Heideggerschen Transzendenz zu Bewusstseinsphilosophen von Kant hin zu Husserl ist jedoch derjenige, dass hier laut Gethmann das im Hinblick auf die Fundierung als defizitär geltende Bewusstsein durch das Handeln ersetzt wird.<sup>426</sup> Klar ist jedoch, hierbei auf dem Weg zur sogenannten *Gebrauchstheorie der Bedeutung* nicht stehengeblieben werden kann. Das bei Fichte noch mit der theoretischen Reflexion im Ich vereinte (praktische) „System der Triebe“ (GWL 1794, p. 242) wird ganz im Gegenteil wieder durch das Bewusstsein umgeleitet in die Sorge, Heideggers philosophische *Grundlegung allen Handelns* (GA 2, *SuZ*, § 41, p. 257; § 43, p. 279).

<sup>423</sup> Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, p. 96; p. 271.

<sup>424</sup> Siehe hierzu bspw.: Claesges, *Geschichte des Selbstbewusstseins*, p. 52.

<sup>425</sup> Žižek in: *Actuel Marx* N° 48 / 2010, p. 60, ff.

<sup>426</sup> Gethmann, *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger ...*, p. 287.

Statt den methodischen Sinn der existenzialen Analytik des Daseins festzuhalten, behandelt man diese existenziale, geschichtliche Zeitlichkeit des durch Sorge, Vorlaufen zum Tode, d. h. radikale Endlichkeit bestimmten Daseins als eine unter anderen Möglichkeiten des Existenzverständnisses und vergisst darüber, dass es die Seinsweise des Verstehens selbst ist, die hier als Zeitlichkeit enthüllt wird.<sup>427</sup>

Es zeichnet sich der gleiche Weg der Daseinsanalyse schon bei Husserls Lebenswelt-Konzeption ab, weshalb wir auch im Folgenden sehen wollen, was Husserl unter Vernunft im Sinne von Bemächtigung im klassisch abendländischen Sinne sich denken wollte – ist es denn z. B. wirklich wahr, dass der Substanzbegriff bei Husserl und Heidegger einfach verschwindet?

Es ist, so stellten die phänomenologisch „erblindeten“ Westmarxisten in Scharen fest, alles noch da: und warum sonst sollte in einem so eingefahrenen christlich-atheistischen Philosophiebetrieb wie dem Französischen jene Phänomenologie der Leiblichkeit, die gerade Descartes kritisch zu entwickeln versucht, auf solch aufgerichtete Ohren gestoßen sein?

So wie die im orthodoxen Russland auftretende „Version“ von Marx die gesellschaftliche Sublimation der Kirchenprinzipien verlängerte, geschieht es in Frankreich nicht anders: diese „Substitution“ der Kirche durch so verschiedene Ikonen wie Marx oder Heidegger wird zudem noch als Freiheit aufgefasst – hier ist in der Tat etwas schiefgelaufen mit der Interpretation des eigentlich tragischen und nicht schwärmerischen Freiheitsbegriffes im Idealismus und in der Romantik. Heidegger sieht ganz richtig den Kern der Sache, den Austritt aus dem System mittels der Ekstasis, und auch die gelegentlichen Anwandlungen, den Kraftbegriff von Leibniz gegen Descartes und Spinoza sind ganz offensichtlich traditionelle Winkelzüge einer Tradition, die Heidegger im Großen und Ganzen als debil oder zumindest senil ansieht. Die Rekurrenz auf das immanente Ereignis überwindet die Skepsis von Descartes nur insoweit, als dass sie statt dem Cogito, erneut das *subiectum* der römischen Stadtgesellschaft, die gesichtslose Person auf der Suche, der Frage nach dem Sein instauriert (SuZ, § 64, p. 320). Hier wird nun auch die Tragik und Melancholie der Schellingschen Natur hineingeleitet – in den Kierkegaardschen Mangel an Tiefe.<sup>428</sup> Eine hässliche Einsamkeit tut sich auf, welche in Wahrheit das Werk der Anderen zu sein scheint: hier der Gegensatz von *hypokeimenion* und *subiectum*, über dessen übersetzenden *éclat* Heidegger sich mokiert.

---

<sup>427</sup> Gadamer, Gesammelte Werke 1, p. 127.

<sup>428</sup> Ich würde mit Gadamer sagen, in eine post-Hegelianische Krise (GW 1, p. 259).

Warum schreibt Heidegger selbst in einer Sprache, deren Ausdruck sich in kaum eine andere, noch nicht einmal in die Landläufige übersetzen lassen kann? Etwas Ineffabiles nimmt hier eine Kennzeichnung vor, für das ihr die Hoheitsrechte fehlt. Verkleidet, *abgeschattet* ist dies in die Einfachkeit einer intersubjektiv durchdringenden Befindlichkeit, die der Philosophie weit mehr abhanden gekommen ist als den Künsten oder der Religion. Geschieht dies aufgrund der Verbreitung einer rituell-autoritären Sprache, die Bilder statt Begriffe setzt, und welcher sich Heidegger entzogen hat?<sup>429</sup>

Hier ist in der Tat das Fragen der Frage: wer wir sind, gefährlicher als jede andere Gegnerschaft, die einem je auf derselben Ebene einer Gewißheit über den Menschen begegnet (die Endform des Marxismus, die wesentlich weder mit Judentum noch gar mit dem Russentum etwas zu tun hat; wenn irgendwo noch ein unentfalteter Spiritualismus schlummert, dann im russischen Volk; der Bolschewismus ist ursprünglich westlich, europäische Möglichkeit: das Heraufkommen der Massen, die Industrie, Technik, das Absterben des Christentums; sofern aber die Vernunft Herrschaft als Gleichsetzung aller nur die Folge des Christentums ist und dieses im Grunde jüdischen Ursprungs (vgl. Nietzsches Gedanke vom Sklavenaufstand der Moral), ist der Bolschewismus in der Tat jüdisch; aber dann ist auch das Christentum im Grunde bolschewistisch! Und welche Entscheidungen werden von hier aus notwendig?).<sup>430</sup>

Es ist klar, dass bei der Relation von Idealismus, Positivismus und Phänomenologie nicht nur mittels der Rekonstruktion fortgeschritten werden kann, aber auf welche wir uns nichts desto trotz einlassen müssen.

In seiner Berliner Periode bezeichnet auch Fichte seine Wissenschaftslehre als Phänomenologie.<sup>431</sup> Seine Identitätsphilosophie nimmt in der Offenbarungslehre von Schellings Naturphilosophie sowie in Schleiermachers Werk eine romantische Wendung.<sup>432</sup> Hegel konstruiert im selben Feld seine Naturgeschichte des Bewusstseins – die Phänomenologie des Geistes. Der deutsche Idealismus lässt sich dementsprechend als Programm einer deduktiven Naturphilosophie kennzeichnen, der, beginnend mit einer transzendentalen Deduktion, d. i. eine „Erklärung derart, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können“ (AA IV, p. 69) anhebt. Sie bezieht sich auf die natürliche Rechtmäßigkeit und nicht auf das Faktum eines empirisch-reflektiv erworbenen Begriffes.

Wie wir es weiter oben bei Herbart und dem absterbenden Idealismus sahen

---

<sup>429</sup> H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, p. 121, f.

<sup>430</sup> GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 54.

<sup>431</sup> Fichte, *Nachlass II*, p. 195.

<sup>432</sup> Eucken, *Die Träger des deutschen Idealismus*, p. 163.

(*Metaphysik II*, § 303, p. 265), ist auch die moderne Phänomenologie immer noch der „Schlüssel“ zur Naturphilosophie. Durch ihren Rückgang aufs Apriori, sei einzig sie dazu bestimmt, die wissenschaftliche Analyse der Natur durch ein endliches Subjekt zu beenden.<sup>433</sup> Bereits bei Kant birgt die Phänomenologie „nichts weiter“ als sämtliche Schwierigkeiten eines methodischen Rückblicks.<sup>434</sup> „Was wir [...] Abstraktion nennen, ist [...] die Explikation von ‚Momenten‘ auf Grund des fertig konstituierten Sinnes, in dem das Abstrahierte schon konstitutiv impliziert ist.“<sup>435</sup> – „Kant selbst hat in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* vom Jahre 1786 den ersten bedeutsamen Vorstoß in den gefährlichen Bereich des konstruktiven Apriorismus unternommen.“<sup>436</sup> Scholz zitiert anschließend Herbarts Feindbild Hegel: „Kant hat unter anderem auch das Verdienst, durch seinen Versuch einer sogenannten *Konstruktion* der Materie, in seinen *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, den Anfang zu einem *Begriff* der Materie gemacht und mit diesem Versuche den Begriff einer *Naturphilosophie* wiedererweckt zu haben.“<sup>437</sup>

Das Wesen des Denkvermögens enthalte, wie Kant sagte, die reinen Handlungen des Denkens, welche das Mannigfaltige empirischer Vorstellungen zu aller erst in die gesetzmäßige Verbindung bringt, um empirische Erkenntnis, Erfahrung, werden zu können. Natur, auch eingegrenzt als ein das Bewusstsein konstituierendes Apriori, ist ein weiter Begriff, und wir sahen schon bei Platon, dass es letztendlich die *gesellschaftliche* Natur ist, von der die Wissensproduktion ausgeht. Das Platon-Bild des deutschen Idealismus ist unmittelbar mit dem Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte – ja dem Geltungsanspruch der Vernunft überhaupt verknüpft.<sup>438</sup>

Die Philosophie in der Morgenröte des deutschen Idealismus und der Romantik soll *klug* machen, sie zieht um diese Zeit in den Deutschunterricht ein – und wird damit zur staatstragenden Institution. Laut Kittler wird der im Deutschunterricht ausgetragene Überschuss des Unterrichts in der Vermittlung zwischen Gymnasien und höheren Anstalten in der deutsch-nationalen Bildungskultur kanalisiert – deswegen gibt es in Deutschland keine Philosophie im Schulunterricht.<sup>439</sup>

<sup>433</sup> Vgl. Kerszberg in: Boi/Kerszberg/Patras, *Rediscovering Phenomenology*, II, 6, 2, p. 177.

<sup>434</sup> Stadler, *Kants Theorie der Materie*, p. 220.

<sup>435</sup> Husserl, *Notizen zur Raumkonstitution*, p. 28.

<sup>436</sup> H. Scholz, *Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart*, Berlin, 1921, p. 27.

<sup>437</sup> Hegel, *Werke* 9, *Enz. II*, § 262, p. 61.

<sup>438</sup> Asmuth, *Interpretation – Transformation*, 7.2, p. 275.

<sup>439</sup> Vgl. Kittler, *Aufschreibesysteme*, p. 192, f.

Der steigende Informationsbedarf der Beamtenaristokratie und das Handelsbürgertum wurde mit einer übergeordneten, man kann sagen *metaphysisch-genetischen Identität* ausgestattet und durch diese neue Gewalt genährt.<sup>440</sup> Zur der die Bildung konstituierenden „Sittlichkeit“ in Deutschland gehörten ein „frommer Atheismus“ (Schleiermacher), gezähmte Triebe (Schiller) und eine „eingegrenzte Vernunft“ (Kant).

Bei Hegel nun, weicht diese Berührung des Gemüts mit dem Unendlichen (vgl. Dilthey, *Schriften IV*, p. 361) endgültig dem Ideal einer Realgeschichte, einem zwischen Maimon und Reinhold stehenden objektiven Idealismus. Und so kann man mit Zahavi, der im späten Husserl Ähnlichkeiten zu Hegel für nicht unbegründet hält, schließen: „The objective conditions are the fundamental principles, structures, and laws that constitute the a priori foundation for any possible theory and that cannot be violated without violating the very concept of theory.“<sup>441</sup>

Die Husserlsche „Idealisierung“ der Welt durch die Naturwissenschaften tut nichts anderes, als diesen Bildungsprozess im kleinen, und in seiner „eigenen“ Sprache durchzupielen: „Das exakte Wesen, z.B. der Raum der Geometrie, ist prinzipiell unanschaulich und Resultat einer Idealisierung des morphologischen Wesens. [...] Das [...] zu entfaltende Apriori der Raum-Zeitlichkeit, sofern sie gerade ein morphologisches Wesen zum Ausgangspunkt nimmt, geht in eine universale Ontologie der Lebenswelt ein.“<sup>442</sup>

Ganz gleich wie man es wendet, es handelt sich hier wie dort um ein Konstruktionsproblem der „allgemeinen Phänomenologie“ (Claesges) zwischen Natur und Kultur.<sup>443</sup> Das mechanisch-materialistische und auch das auf ihn folgende organisch-spirituelle Weltbild der Neuzeit wird in der Naturphilosophie des deutschen Idealismus aufgehoben, um den Preis, dass die Letztbegründung in die dialektisch gefasste Immanenz, in die Einheit von Metaphysik und Logik fallen muss. Hierbei ist das Stichwort Organisation das Entscheidende.

Bei Kant noch ist Organisation ein kritischer Zustand des Subjekts, der für die Amphibolie verantwortlich ist. Bei Schelling ist sie nur noch der „aufgehaltene Strom von Wirkungen und Ursachen“.<sup>444</sup>

---

<sup>440</sup> Vgl. Kant AA VII, p. 176 Anm.

<sup>441</sup> Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, p. 10.

<sup>442</sup> Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, I, § 2, p. 13.

<sup>443</sup> Gulyga, *Die klassische deutsche Philosophie*, p. 238.

<sup>444</sup> Siehe: GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, p. 188.



Husserl versucht anhand der Geometrie eine „innere Historie“ mit invarianter Geltung zu postulieren (HUA VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 385, f.) – Die von ihm herabgestufte „Tatsachenhistorie“ kann somit gar nicht mehr als „Organisation“ im eigentlichen Sinne gefasst werden – immer ist es im Idealismus die Person, die durch transzendente Leistung den Sinn der Welt erst hereintragen kann, und während sie dies tut, verflüssigt sie sich dann doch in Gemeinschaft und Kultur. Die „schlechthin unbedingte Totalität der Synthesis der Erscheinungen“ (AA III, p. 333) geht über personifizierte Begriffe in historische Bedingungen auf.<sup>445</sup>

Diese „Interpretationskunst“ der deutschen Philosophie, von welcher auch Arendt nicht lassen konnte, beruht nur zum Teil in aufklärerischem Gedankengut. Im Prinzip geht nach Herder alles in die Gegenrichtung – Die dunkle Seite dieser Einstellung zeigt sich zunächst an Hegel, und verfolgt ihren Weg ungehindert bis ins 21. Jahrhundert. „Hegel [...] affirms and describes a *personal* moment of violence - [...] What Hegel unleashes [...] is not the violence of Nature, it is the energy, or the violence, of the Understanding – the Negativity of the Understanding – opposing itself to the pure beauty of the dream, which cannot act, which is impotent.“<sup>446</sup>

Die Geschichte ist wie für die *philosophes maudites* eine Geschichte des Bösen, eine von der List der Vernunft nachträglich geordnete Reihe von wirrer, accidenteller Gewaltsamkeit, die eine kritische Suspendierung erforderlich macht. „Die Kraft des Unwidersprechlichen, die Hegel wie kein zweiter ausstrahlt und deren Gewalt die spätere bürgerliche Philosophie, auch die Husserlsche, tastend nur und fragmentarisch für sich wieder entdeckte, ist die Kraft des Widerspruchs und kehrt sich gegen sich selber, gegen die Idee des absoluten Wissens.“ (Adorno, GS V, p. 12).

Woher kommt diese Gewalt? Hat sie etwa einen deutschen Pass? Keineswegs wäre es damit getan, die Kernsätze der idealistischen Phänomenologie zu diesem Zweck zu isolieren, gerade wenn man in Betracht zieht, dass sich der Idealismus im Kampf um Objektivität in ein Drama entwickelt hat.

Husserl wäre einen anderen Weg gegangen, wäre er nicht wie Heidegger in Heidelberg mit dem Patriotismus der südwestdeutschen Schule zusammengestoßen.<sup>447</sup> Karl Schuhmann führt weiterhin aus, dass es der Einfluss

<sup>445</sup> Arendt, *Vom Leben des Geistes*, das Wollen, p. 384.

<sup>446</sup> Bataille, „Hegel, Death and Sacrifice“ in: Yale French Studies, No. 78, On Bataille (1990) p. 16.

<sup>447</sup> Kolakowski, *Husserl and the Search for Certitude*, p. 66; Kern, *Husserl und Kant*, § 6.

Masaryks auf ihn gewesen sei, der ihn zum Protestantismus konvertieren ließ, und eine eurozentristische Linie einschlug.<sup>448</sup>

Adorno kommentiert diese idealistische Wende Husserls in seiner typischen Art: „Das notwendig falsche Bewusstsein dieser Denkbewegung ist der Prototyp von Ideologie.“ (GS V, p. 43)

Kant, als angeblicher Kritiker des Idealismus hatte im Vergleich zu den Ordnungsgefügen der „Schulphilosophen“ auch kein System im landläufigen Sinn einer prästabilten Harmonie des mechanischen Materialismus. Seine „Systematik“ musste scheitern an der Analyse der Materie, der Bewegung und ihrer Relation untereinander – was ihn zum Aushängeschild der neukantianischen Weltbildsoziologie machte.

Seine Systematik sei nur aus Liebe zur Form überhaupt entstanden, das sehe man insbesondere an der Phänomenologie, behauptet Adickes in eigenem Interesse.<sup>449</sup>

Sein Lehrer Paulsen hat zur kantischen Phänomenologie noch weniger beizusteuern als jener. Husserl geht es genauso, er klammert die Phänomenologie Kants, bzw. die Phronomie einfach ein (HUA III/1, *Ideen I*, § 60, p. 129).

Kant sah selbst noch den Schaden, den er mit seiner Formtreue angerichtet hatte bei Fichte (AA XII, p. 144), der zeitlebens versuchte, den Formalismus Kants im Substrat des Nicht-Ich zu neutralisieren.

Das Bestreben jedoch, diesen Knoten aufzulösen, dem Parallelismus zu entkommen, um eine idealistische Mannigfaltigkeitslehre zu kreieren, die aus der Wahrnehmung mehr macht als ein mechanisches Spiel von Kausalität, ist entweder der versteckte Wunsch einer Metaphysik der Materie oder aber wie bei Husserl die generelle „Umwertung“ der (wissenschaftlichen) Philosophie (HUA III/1, *Ideen I*, § 76, p. 159).

Nietzsche wertet die praktische, Husserl die theoretische Philosophie Kants endgültig um: „Doppelte Weltbetrachtung, doppelte Geistesbetrachtung, doppelte Phänomenologie, doppelte Einstellung: das transzendente Vexierbild.“ (HUA III/2, *Ideen II*, IV, Beilage 77, p. 629). Wir haben es hier mit einer bestimmten subjektivistischen Beschneidung im Sinne eines Hinausgangs aus der Lehre Kants durch den Neukantianismus zu tun, die auch Husserl erheblich belastet und seine Kraft unnötig verschwendet hat, obwohl er sich zahm an Bolzano und Maimon anlehnen wollte. Je voreingenommener Kant auf den Materialismus hin untersucht wurde, desto anti-idealistischer und im Gleichklang damit auch anti-

<sup>448</sup> Schuhmann, *Selected Papers on Phenomenology*, Husserl and Indian Thought, p. 141

<sup>449</sup> Adickes, *Kants Systematik als systembildender Faktor*, Kap. 3.

materialistischer wurde der Nachkantianismus im Allgemeinen. Selbst der Intellekt eines Afrikan Spir wittert bei Kant eine Leugnung der Materie.<sup>450</sup> Ich halte allerdings an der Auffassung fest, dass Kant die vollständige Einsicht ins Subjekt aufgrund der Bewegung, bzw. der Beschaffenheit der Materie verwirft, so wie er es in der KrV (AA III, p. 274) deutlich zum Ausdruck bringt.<sup>451</sup> Schleiermacher folgt ihm hierin im Gegensatz zu Fichte, Schelling und Hegel.<sup>452</sup> Kant ist im Sinne des englischen Empirismus ein Agnostiker, für den die Materie kein klares Erkenntnisprinzip darstellt, sondern sich in ein nominalistisches Zeichen verwandelt. Wie er selbst sagt, hält er an diesem Punkt beim „akademischen“ Zweifel des Arcesilas von Pitane an.

Kant verfuhr nur dort neuklassischer als der Empirismus wo er es unter der Pflicht seines Berufs als deutscher Professor musste, namentlich in seiner Logik. Das *more-geometrico* Verfahren, d. i. das Chaos, aus dem diese Betrachtung hervorgeht, und auch das kanonische Verfahren der frühen Neuzeit, geriet mit der Generation Kants und Herders, ja bereits mit Montaigne aus den Angeln.

Und auch wenn Hegels Philosophie als ein System bezeichnet wird, so ist das dort erzeugte Absolute lediglich der reflektierte Ausgangspunkt, die Wirklichkeit, d. i. die empirische Welt, die enzyklopädisch zu deuten wäre, und nicht mehr wie bei Kant sein soll, um zu einer methodischen Geschichtsauffassung zu gelangen.

Von dort aus erreicht man die Einsicht, dass der Bau der Wissenschaft sozialen Notwendigkeiten unterliegt, die der Wille mit dem Gebrauch der Vernunft und des Triebes verständig durchdringen kann. Ob das nun in aphoristischer Form geschieht, oder als Hymne an die Natur oder als aufklärerisches System, ist Hegel und auch Kant sowie Montaigne gleichgültig gewesen – das Volk soll zur Einsicht *gezwungen* werden, sei es durch das Aufheben der philosophischen Terminologie in die Alltagssprache (Kants exoterische Schriften) oder als Denkhigiene, die sich in Sprache manifestiert (Hegels Schädelkapitel in der PdG) – Zwang muss nicht immer gemein sein, der beste ist, das wissen wir, sublim und deshalb freiwillig akzeptiert.

Anschauung, beim Positivitätsbegriff Husserls das Wichtige und Zwang, bei Durkheim das Entscheidende, sind bei Fichte noch fast einerlei: „[...] Leiden muss angeschaut werden. Aber ein Leiden lässt sich nicht anders anschauen als wie eine Unmöglichkeit der entgegengesetzten Tätigkeit; ein Gefühl des Zwanges zu einer

---

<sup>450</sup> Spir, *Denken und Wirklichkeit*, p. 181.

<sup>451</sup> Ameriks, *Kant and the Historical Turn*, p. 183.

<sup>452</sup> Marină, *The Transformation of The Self in Thought of Friedrich Schleiermacher*, p. 116, ff.

bestimmten Handlung, welches der Einbildungskraft allerdings möglich ist. Dieser Zwang wird im Verstande fixiert als *Notwendigkeit*.<sup>453</sup>

Thus the common bond between the idealisms of Kant and Hegel [...] involves [...] a controversial answer to questions like these: that the source of a basic normative constraint in any judging must somehow at some level lie ›in us‹, either in the nature of the understanding and reason in Kant, or even as results of our own ›self-limiting‹ activity, our legislating, ›positing‹, and self-constraining, as in the direction taken by Fichte and followed by Hegel.<sup>454</sup>

Hegels Palingenesis der Philosophie und Kants drei Kritiken sind, um es mit Aristoteles Metaphysik (1038a) zu benennen, wesentlich „unordentliche“ Werke, was ihnen künstlerisch jedoch nichts von ihrer spekulativen Zielstrebigkeit und Entelechie zu nehmen vermag. Der juristisch anmutende Schein von Kants Rhetorik und der Gleichklang des Hegelschen Weltlaufs verdeckt diese anarchistische Eigenschaft der idealistischen Verfahrensweise des Lernens im Gegensatz zum Erkennen des (naturwissenschaftlich-grammatischen) *Auswendigen* fast bis zur Unkenntlichkeit.

Die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“, in denen die Phänomenologie von Kant beschrieben ist, sind vom Aussehen ihres Aufbaues her mit der Descartes-Interpretation von Spinoza vergleichbar. Die bei Kant aufscheinende more-geometrico-Travestierung philosophischer Architektur ist wie „Masaniellos Maskerade“ bei Descartes eine Camouflage-Operation. Aufgrund einer Autozensur sind gerade diese Texte, die den Schein aufheben wollen allesamt referentiell opak. „In realtà, almeno per quanto riguarda il periodo storico qui oggetto di indagine, nessun testo risulta adeguatamente comprensibile partendo dal presupposto della sua interna auto-trasparenza.“<sup>455</sup>

Die ontologische Arbeit an den Kategorien mit ihren Relationen untereinander ist die historische Grundeigenschaft aller Phänomenologie – sie kreuzt sich in Metaphysik und Logik mit der Dialektik in der Form ontologischer Arbeit am Begriff. Während die Phänomenologie analytisch operiert, ist die Funktion der Dialektik eine synthetische. Der Begriff ist hauptsächlich analytisch, und die Kategorien werden nur im Mystizismus, oder besser im Paganismus wesentlich getrennt und *frei* voneinander behauptet. Die Geschichte der Trennung der beiden Operationen von Kategorie- und Begriffsbildung verflüchtigt sich in die Einheit

<sup>453</sup> Fichte, GWL 1794, § 4, p. 157.

<sup>454</sup> Pippin, *Hegel's practical philosophy: the realization of freedom*, p. 186, f.

<sup>455</sup> Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, I, 2, p. 41.

der Idee des substantiellen Wesens – und diese bleibt Idee, wenn bedacht wird, das auch das Wesen sein Scheinen hat (Hierin sieht Heidegger den *Wahnsinn* Hegels). „Ob man das nun als höchstes Verdienst des Relativismus preist oder als seinen Fehler rügt, macht an der Sache keinen Unterschied.“<sup>456</sup>

Normalerweise dient die Zerstörung in der Philosophie der Abweisung von Schimären, und es ist schon absonderlich, dass gerade die Philosophie, die eine Überwindung von Althergebrachtem mit sich zu bringen schien, eine Schwadron von Fälschern in ihrem Kielwasser mit sich zieht. Das verbindende Verhältnis von Schelling und Hegel ist zwar ein anderes als das der zwei gleichzeitig arbeitenden „Kantianer“ Hegel und Schleiermacher, doch vereint sind auch diese in übergreifender Bedeutung. Schleiermacher gab Schelling vermittelt durch Friedrich Ast gegenüber Hegel öffentlich den Vorzug, das ist aber kein Grund, sie logisch voneinander zu trennen.

Die idealistische Basis der phänomenologischen Schulmethode Husserls wurde von Bolzano, Schleiermacher – Trendelenburg – und Brentano verfertigt, in ähnlicher Weise, wie Maimon diese Rolle für die Neukantianer einnimmt. Schleiermachers Interpretation der antiken Philosophie und seine Hermeneutik sind die entscheidenden Faktoren, die die Phänomenologie mit gebildet haben, und die bei Husserl schon, aber in vollem Umfang erst wieder bei Heidegger und Gadamer an die Oberfläche treten. Die Ahnen der Phänomenologie hegten nach Schleiermacher eine undurchsichtige Feindschaft zur neueren Dialektik seit Kant und Hegel. Dies liegt zum Einen an der von Schleiermacher nicht akzeptierten Kantkritik seitens Hegel, der im Sinne Kants dialektisch zu verfahren versucht hatte. Zum anderen uferte der Streit zwischen Schelling und Hegel am Ende zu einem Streit zwischen Hegel, Schleiermacher und Schlegel aus. Hegel begann ja bereits in der „Differenzschrift“ von Fichte und Schelling Abstand zu nehmen. Für Hegel entfaltet sich die Materie historisch in Form von Gesellschaft. Das Geistproblem wird ihm zum Staatsproblem. Naturphilosophie kann erst dann betrieben werden, wenn die Gesellschaft eingesehen wird, und in dialektische Wechselwirkung mit der Natur gebracht wird. Damit die Gesellschaft eingesehen werden kann, muss die Phänomenologie des Geistes als vorbereitende Stufe zur Logik durchlaufen werden. Bei Schleiermacher ist die Propädeutik nicht nur die Prüfung des eigenen Bewusstseins, sondern eine Doxologie, eine Prüfung des gesellschaftlichen Streits, der durch jene geschlichtet werden soll. Wir haben es

---

<sup>456</sup> Hartmann, *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, I, p. 2.

hier mit einem scheinbaren Gegensatz von bestehender und zu verwirklichender Teleologie zu tun. Hegel ist Verteidiger des Absoluten – Schleiermacher kommt im selben Felde zur gegensätzlichen Auffassung: die Frage, wer es nun mit der Gesellschaft ernster meint, steht hierbei auf dem Spiel. Bei Schleiermacher ist die Erkenntnis des Relativen die letzte Stufe der Dialektik – sie läuft nicht in Teleologie, sondern in Heuristik aus, sie bindet die Gegensätze nicht dialektisch, sondern mittels der *epoché* (*Dialektik II*, p. 455). Der durch Schlegel inspirierte Übersetzer Platons schlug sich, was die Dialektik anbelangt, auf die Seite eines stark verdünnten Aristoteles, während Hegels Meinung darüber auf einer Übersteigerung von Heraklit, Platon, Spinoza und Kant gründet. Man könnte diese Gegensätzlichkeit als *coincidentia oppositorum* werten: Hegel, obwohl rechtsgläubig, bieder, und in gewisser Form engstirnig, entfesselte auf theoretischem und deshalb bildenden Niveau den Dämon der Revolution, der jederzeit in Totalitarismus umzuschlagen drohte. Schleiermacher, eher in seiner Karriere, als auf dem Papier revolutionär, züchtete unabsichtlich und im Verdeckten eine ganze Ahnenreihe von Verteidigern alter Gebote im Gewand neuer Gesetze, eine passive Praxis, die zum selben Ziel leitet wie Hegels Lehre: Geistige Macht.

Die Opponenten begingen verschiedenartige Anachronismen, um „modern“ zu werden. Hegel rehabilitiert Heraklit, Schleiermacher die Urteilsenthaltung der späten Akademie. Es handelte sich bei diesem in sich verschlungenen Disput nicht nur um die Frage nach der Interpretation der antiken Philosophie. Die historische Wende der Philosophie setzte die Religion und die Kunst in ein neues Licht. Neben den Wirtschaftsbedingungen werden sie gleichfalls nicht als der Philosophie äußerlich betrachtet, sondern als Begriffsbildende Faktoren in sie aufgenommen – Die Kunst im Sinne der Technik und Schöpfung, die Religion im Sinne der Bewusstseinsbefahrung, und die Wirtschaft im Sinne gesellschaftlicher Transformation. Dennoch bleiben sie auf dem Boden der Philosophie.<sup>457</sup>

Die „Selbstvernichtung der Metaphysik“ (Spir) wurde schließlich von Hegels Apologeten unter materialistischem Vorzeichen ausgetragen, während bei Schleiermacher die wissenschaftliche Theologie so weit entwickelt wurde, dass der später der Weg für Max Weber bereitstand, den Protestantismus im Geist des Kapitalismus unter dem Schutzschirm der von Dilthey heraufbeschworenen Autonomie der Geisteswissenschaften aufzuheben.

---

<sup>457</sup> Vgl. Flint, *The Philosophy of History in France and Germany*, p. 336.

Heidegger schuf um die gleiche Zeit in seinen Frühschriften und Freiburger Vorlesungen mittels der phänomenologischen Destruktion, die von Fichtes Sein zum Tode<sup>458</sup> begleitet wird, den gewalttätigen Übergang von Theorie und Praxis in der Phänomenologie – auch die Liebe gründet sich in der „Wesensgewalt“ (GA 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), p. 137). Genau wie Wittgenstein (Werke I, p. 55) ist auch Heidegger davon überzeugt, dass Denken Handeln sei, sein Lehrer Braig setzte es sogar dem Sein gleich.<sup>459</sup> Die Dichotomie von Theorie und Praxis ist dadurch aber nicht aufgehoben, sondern im Rückblick auf die Antike abgeleugnet.<sup>460</sup> Es ist in Wirklichkeit so, dass Theorie und Praxis in der modernen Wissenschaft, im *Experiment* in vormals ungekannter Präzision zusammenfinden.<sup>461</sup>

Und ganz gleich, wie sanft Schleiermachers Begriff der Dialektik uns vorkommen mag, seine Philosophie ist vom Einheitsgedanken der Mathematik und Dialektik geprägt, wovon bei Husserl schon nicht mehr durchgängig die Rede sein kann.

Die von Derrida übersteigerte Schmähreden Hegels auf die Mathematik in *Le puits et la pyramide* verfasste er zu einer Zeit, in welcher von Georg Klaus versucht wurde, Dialektik und Kybernetik in Einklang zu bringen. Meines Erachtens hat Derrida (übrigens darin ganz auf der Linie von Lenins Lektüre der Logik), die geometrische Seite dieses Werkes zugunsten von Hegels schon zu seinen Lebzeiten für Spott sorgenden mathematischen Fehlgriffen in der Enzyklopädie vernachlässigt.

Hegel versuchte zumindest, den kantischen Funktionalismus, nämlich seine Begriffsbildung, an der objektiven Welt auszurichten, an der Vergegenständlichung durch Arbeit. Husserl, der versucht, größte Rücksicht auf die *metabasis eis allo genos* zu nehmen (HUA III/1, *Ideen I*, § 61, p. 130), scheitert im Versprechen, den Übergang von der formalen zur materialen Logik vorzunehmen. Lieber schaltet er das „Eidetische“, das Materielle, Kulturelle, das Geschichtliche, und die Soziologie aus (HUA III/1, *Ideen I*, § 59, § 60).

Der reife Adorno sieht in der Phänomenologie das Gegenstück zur Psychoanalyse,

<sup>458</sup> Peter L. Oesterreich, *Spielarten der Selbsterfindung. Die Kunst des romantischen Philosophierens bei Fichte, F. Schlegel und Schelling*, Berlin: W. De Gruyter, 2011, p. 195, f.

<sup>459</sup> Esch, *Apostolat der Dialektik. Das Leben und Werk des Freiburger Theologen und Philosophen Carl Braig*, p. 245.

<sup>460</sup> Siehe: Beaufret, *Dialogue with Heidegger*, p. 2, f., der sich lobend über solches Verhalten ausspricht.

<sup>461</sup> AA XVIII, p. 288.

die in geistigen Gebilden nur noch ihre Genesis betrachtet. Die Idee der Wahrheit werde in beiden Strömungen zugunsten der Reproduktion des Bestehenden abgeschafft (GS 8, p. 80).

Noch in den Seminaren Adornos über Hegel wurde darüber in so weit diskutiert, dass eine „naturwissenschaftliche“ Diskussion über die Deduktion des Ursprunges eines Gegenstandes entweder in den infiniten Regress führt, oder in Wissenschaftsfelder, die der (allgemeinen) Philosophie durch differenziertes Spezialistentum unzugänglich geworden sind.

Der berühmte Ausspruch von Bruno Liebrucks: „Ich setze Sie als nicht von mir gesetzt!“ spricht Bände über das Setzungsproblem bei Fichte. Er benutzt Hegel dazu, die differentielle Annäherung der Erkenntnis an den Gegenstand mittels des Wesensbegriffs auszuschalten. (Man denke an den von Fichte geliebten Maimon, an Cohens Buch: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* sowie die Verwendung des Differentials durch Husserl etc.) Liebrucks schreibt in einem Brief an Julius Schaaf, dass es „eine logische Legitimation der Handlung nur dann gibt, wenn diese selbst sprachlich ist“.<sup>462</sup>

Das ändert jedoch nichts daran, dass es keine apriorische Erkenntnis über Tatsachen für den *immanenten* Beobachter geben kann.<sup>463</sup> Der Beobachter muss sich annähern, oder zumindest reflektieren. Liebrucks, Nicolai Hartmann (den der späte Lukács gegen Heidegger ausspielen möchte) und Hans Heyse, alle drei in den Diensten des Nationalsozialismus, brachten noch wesentlich deutlicher ihren Abfall vom Neukantianismus zum Ausdruck als der im Vergleich zu ihnen unscheinbar bleibende Heidegger.

Die sozialhistorische Definition des Gegenstandes, der Heidegger mehr zugeneigt ist als Husserl (GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, p. 110) – und dem die Ausschaltung der natürlichen Welt (HUA III/1, *Ideen I*, § 56, p. 122) in der Betrachtung eines Briefkastens in Husserls „wunderbarer Teleologie“ (GA 63, § 58, p. 125) nicht geheuer ist, bestimmt sich ebenfalls in einer Abweisung des Neukantianismus und dies mittels einer metaphysischen Blut-und-Boden-Ideologie (siehe bspw. den verachtenden Kommentar über Richard Höningwald in: GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, p. 132).

Doch muss diese sozialhistorische Definition des Gegenstandes diese Ausschaltung erneut ausschalten, wie der Staatsphilosoph Hegel die Negation der Negation beging, um schließlich auf dieser Vertigo eine Sub-Anthropologie des

<sup>462</sup> Liebrucks an Julius Schaaf, Meran, 04.08.1974.

<sup>463</sup> Vgl. Höningwald, *Über die Lehre Hume's* ..., p. 14, f.



modernen „Menschen“ zu schaffen, die sich zudem noch auf Platon, Aristoteles und Hegel beruft? Handelt es sich hier noch um Methode? Ist hier nicht vielmehr der soziallogische Theoriegrund des Schmittschen Ausnahmezustandes und der Souveränität De Maistres – der nationalsozialistische „Übermensch“ und sein Gegenteil, die „Ballastexistenz“ zu finden?

Husserl und Heidegger entscheiden sich, mit dem an der revolutionären Wirklichkeit seiner Schüler abgeprallten Staatsphilosophen Hegel gegen eben den revolutionären Hegel zu argumentieren, der seine Studentenbude mit seinen nicht minder aufgeweckten Freunden in Tübingen nachts verließ, um einen Baum zu pflanzen und den *mole of nature* in Hamlet nachzuspielen.

Husserl war viel zu sehr damit beschäftigt, sich mit der damals am stärksten repräsentierten Gegenwartsliteratur in der Philosophie zu ringen, was ihn davon abhielt, sich über Kant hinaus mit dem deutschen Idealismus, über Hume hinaus mit dem Sensualismus, und ganz allgemein mit dem französischen Materialismus über Cartesius hinaus oder gar der von Heidegger in Angriff genommenen Scholastik auseinanderzusetzen. Bei Heidegger dominierte die ideologische Auseinandersetzung mit dem Christentum und der antiken Philosophie und letztendlich der Nationalsozialismus, bzw. abstrakter die Allherrschaft nicht der Logik, sondern der Technik.

Vom revolutionären Hegel als epistemologischem Faktor der Gegenwart, auch von Kants Propädeutik bleibt indessen kein klares mehr Bild übrig, sie lösen sich in Feuerbach, Stirner, Kierkegaard und Marx, sowie durch sie in die industrialisierte Gesellschaft auf, die Hegel höchstens aus englischen Zeitungen gekannt hat, er zeichnete seiner Frau ein grauenhaftes Bild von Paris das er besucht hatte. Der konservative Hegel liefert uns das „Ende der Geschichte“,<sup>464</sup> eine absolutistische Religionsphilosophie und eine von den Naturwissenschaften aufgrund mathematischer Schwächen missverstandene Realenzyklopädie.<sup>465</sup>

Doch bleiben wir auf der Seite von seinem Zeitgenossen Schleiermacher, der sich mit Lambert an einem Neubeginn der christlichen Semiotik ansiedelt, und dem Dialektik nicht mehr als ein schlichtendes Gespräch bezüglich des Streits in der Philosophie, Kunst, Wissenschaft und Religion bedeutet, wird ein Bild als das

---

<sup>464</sup> Bouton, „Hegel penseur de la “fin de l’histoire” ?“, in: Benoist / Merlini (Hg.), *Après la fin de l’histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998, p. 91-112.

<sup>465</sup> Diese Problematik findet sich bei Engels und bei von Helmholtz, *Ueber das Verhältniss der Naturwissenschaften zum Gesammtheit der Wissenschaften*; Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegel’s System*; Zeller, „Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie“ in: *Vorträge und Abhandlungen – zweite Sammlung*, p. 496 und p. 526 sowie bei Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Erster Band, erstes Buch, p. 5-26.

„Zusammentreffen der organischen Eindrücke überhaupt“ definiert.<sup>466</sup>

Diese Auffassung lässt sich bis zu Heidegger und weiter hinauf nachzeichnen:

„Das »Sehen« meint nicht nur nicht das Wahrnehmen mit den leiblichen Augen, sondern auch nicht das pure unsinnliche Vernehmen eines Vorhandenen [...]“

(Suz, § 31, p. 147). Der Zusammenhang von Sicht und Sehen solle Heidegger zu Folge so weit formalisiert werden, dass damit ein universaler Terminus gewonnen werde, der „jeden Zugang zu Seiendem und zu Sein als Zugang überhaupt charakterisiert.“<sup>467</sup> Das Bild komme zum Scheinen aus dem Bildlosen.<sup>468</sup>

Wir haben es hier meiner Meinung nach mit einer fatalistischen Erweiterung bis hin zu einer Zerstörung der Kantischen „Sicht“ des Geistes zu tun, die die Entkleidung von allem Sinnlichen dazu benutzt, die Tugend nackt dastehen zu lassen (AA IV, p. 426). Schon in der Romantik und dem philosophischen Materialismus seit Feuerbach kündigt sich eine Art theoretischer Sittenverfall an. Im Neukantianismus ist der Idealismus im Sinne einer Tugendlehre auch für die institutionalisierte Philosophie in weite Ferne gerückt. Die Ausgesetztheit ist als Nacktheit der materiellen Existenz zu verstehen, Heidegger spricht wie Hegel von Schwere, Levinas später von Gewicht.<sup>469</sup>

Eine Empörung über den von Kant angeklagten „Bastard“ des „herumsuchenden“ Empirismus, also des sensualistischen Beobachters finden wir auch bei Hegels Logik, wo er betont, dass das Absolute nicht der nur der End- sondern auch der Ausgangspunkt einer empirischen Analyse darstellt. Wir finden bei ihm auch die auf Platon (Theätet) zurückführbare Formulierung der Intersubjektivität (Hegel, Werke V, p. 98): es ist auch bei seinem Gegner Schopenhauer die menschliche Bedürfnisstruktur nach Transzendenz, die den Naturbegriff durch Metaphysik bestimmt, in einiger Nähe zu Fichtes Definition des Ichs als ein auf Realität ausgehendes *Sehnen* (GWL 1794, p. 222).

Levinas spricht bezüglich der modernen Subjektivität von einem traumatischen Entsetzen und kritisiert nicht bloß den Empirismus sondern die Phänomenologie und die daraus entstandene Ontologie gleich mit. Die von Croce in seiner Logik aufgewiesene Flucht Kants in die vermeintliche Sterilität der Mathematik, die

---

<sup>466</sup> Schleiermacher, *Dialektik I*, § 130, 209 und *Dialektik II*, II, 1, 172. „Die Anschauung [...] ist das absolute Ineinandersein von Bild und Begriff.“ (ebd., p. 183.)

<sup>467</sup> Heidegger, *SuZ*, § 31, 147.

<sup>468</sup> „Je ursprünglicher und wesender das Bildlose waltet, um so rufender ist es nach dem Bild, um so bildender ist das Bild selbst.“ (GA 55, *Heraklit. I. Der Anfang des abendländischen Denkens*, p. 301).

<sup>469</sup> *SuZ*, § 58, p. 284; Hegel, Werke 3, p. 124.

Giordano Bruno bereits Aristoteles vorgeworfen hatte,<sup>470</sup> bei gleichzeitiger Verachtung des geometrischen oder architektonischen Aufbaus der philosophischen Systeme, und die Denunziation der mathematischen Unendlichkeit durch Hegel sind in meinen Augen nur historische und nicht epistemologische Randeffekte ihres Denkens (so wie es momentan allgemein in Europa *en vogue* ist, der analytischen und auch der dialektischen Philosophie zu misstrauen), wenn der Begriff der Ewigkeit und nicht die Unendlichkeit in Betracht gezogen wird. Denn um der Ewigkeit zu entkommen, oder um sie ergreifen zu können, ist die Mathematik neben der Poesie das einzige Hilfsmittel des Begriffs. Auch Kant sagt deutlich, dass die Mathematik philosophische Prinzipien anwenden soll, und nicht umgekehrt (AA XXII, p. 498).

Mit dem Streit zwischen Hegel und Schelling begann die große Spaltung der Natur- und Geisteswissenschaften in der deutschen Kultur. Der Universalgelehrte der Aufklärung stirbt bis auf wenige Ausnahmen einen langsamen Tod, und es kehren sich gerade in diesem Streit die antiintellektualistischen Traditionen, die ursprünglich in der Aufklärung beheimatet waren, heraus.<sup>471</sup>

Das Hegelsche System, geht kritisiert von den bürgerlichen Reaktionären Kierkegaard, Schopenhauer und Nietzsche in begriffskritische (Lebens-) Philosophie und Todesmetaphysik über.<sup>472</sup> Schleiermacher ist schon fast kein Idealist mehr zu nennen, sondern ein Romantiker, bzw. er geht über beide Bewegungen hinaus, denkt Eucken. Für die Philosophie stellt seine Hermeneutik<sup>473</sup> den entscheidenden Beitrag für die Vernunftkonzeption,<sup>474</sup> aber auch den Symbolbegriff in der deutschen Sprachphilosophie dar.<sup>475</sup> Schleiermachers bereits angeschnittenen Bildbegriff versteht Sarah Schmidt als *identisches Symbolisieren*, im Gegensatz zum individuellen Symbolisieren.<sup>476</sup>

Er hat also einen Beitrag zum phänomenologischen Zugang zur Geschichte und Sozialtheorie geleistet, und nicht selber eine solche in befriedigender Weise verfertigt. Sein Individualismus ist nicht aus theoretischen, sondern konstitutiven Gründen heutzutage unhaltbar: Fichte sprach bei der Universitätsgründung von

<sup>470</sup> Cassirer, *Das Erkenntnisproblem ... I*, p. 312.

<sup>471</sup> Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, p. 647.

<sup>472</sup> A. Schmidt, *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels*, p. 120.

<sup>473</sup> Birus, „Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik“ in: Birus (Hg.), *Hermeneutische Positionen*, pp. 15-59.

<sup>474</sup> Marină, *The Transformation of The Self in Thought of Friedrich Schleiermacher*, p. 171.

<sup>475</sup> Stoellger, „Der Symbolbegriff Schleiermachers“ in: Schleiermacher-Archiv Bd. 22, p. 114.

<sup>476</sup> S. Schmidt, *Wahrnehmung und Schema: Zur zentralen Bedeutung des bildlichen Denkens in Schleiermachers Dialektik*, in Schleiermacher-Archiv, Bd. 22, p. 74.

Uniformpflicht, Schleiermacher wollte das Gegenteil.<sup>477</sup> Das hört sich gut an, aber in der heutigen, auch in der damaligen Gesellschaft schon, verkennt dieses Statement die symbolische Gewalt nicht nur des Kapitalismus, sondern auch die einer jedweden aus beflecktem Blickwinkel vorstellbaren Gesellschaft.<sup>478</sup> Schleiermacher verwickelte sich in seiner Sittenlehre in künstliche, unspekulative „Voraussetzungen“<sup>479</sup> – Voraussetzungen, die wir bereits bei Husserls „Kunstprodukt im Dienste philosophischer Interessen“<sup>480</sup> und der Problematik des Gegebenen im Hinblick auf das „Verstehen“ behandelten. Schleiermachers Auseinandersetzung mit (dem Ich-Begriff) Fichte(s) könnte als etwaige Fehlerquelle in Betracht gezogen werden. „Schleiermacher sought to establish a transcendental standpoint which would allow him to be aware of that which he could never actually think. This standpoint would permit him to be aware of thinking’s limit without reducing this limit to a thought.“<sup>481</sup> Schleiermacher redet von einem nicht darstellbaren Gesamtzusammenhang, der sich jedoch in der Sprache, der Kunst und zuletzt in der Religion stratifiziert,<sup>482</sup> und beruft sich dabei wie Hegel und später Wittgenstein auf Goethes *Wahlverwandtschaften*.<sup>483</sup> Die Natur hat an ihnen nicht bloß Ihre Sonnenseiten, was sich etwa in der Analogie von Eduards Leben mit dem ersetzten Kelchglas im 18. Kapitel, das auch schon im 9. Kapitel dieses Romanes auftaucht, sich niederschlägt. Es folgt die Aussage Eduards, dass es eine schreckliche Aufgabe sei, das Unnachahmliche nachzuahmen. Eine Aufgabe, die sich vor dem „Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist“<sup>484</sup> irgendwo zwischen Geniekult, dem „unglücklichen Bewusstsein“ Hegels und einem enttäuschten Ehemann verliert und verstummt.<sup>485</sup> Dieses Verstummen schwingt weiter in der Phänomenologie.

<sup>477</sup> Piché, „Fichte, Schleiermacher and W. von Humboldt on the Foundation of the University of Berlin“ in: Breazeale / Rockmore (Hg.), *Fichte, German Idealism and Early Romanticism*, p. 381.

<sup>478</sup> „Hatten sich im 18. Jahrhundert die Konsuminteressen der wohlhabenden Schichten, also jener schmalen Kreise, die sich überhaupt Ausgaben jenseits des Lebensnotwendigen leisten konnten, noch auf die Steigerung der Erlebnisqualität durchaus alltäglicher Handlungsvollzüge bezogen, so begannen sie sich im Laufe des folgenden Jahrhunderts viel stärker an Zwecken des Statusbeweises, der symbolischen Abgrenzung und Selbstdarstellung auszurichten [...]“ (Honneth, *Das Recht der Freiheit*, p. 364).

<sup>479</sup> Vorlaender, *Schleiermachers Sittenlehre*, p. 342.

<sup>480</sup> HUA, XLI, *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass 1891-1935*, p. 364.

<sup>481</sup> Thandeka, „Schleiermacher’s ‚Dialektik‘: The Discovery of the Self That Kant Lost“ in: *The Harvard Theological Review*, Vol. 85, No. 4 (Oct., 1992), p. 445.

<sup>482</sup> Hierzu heute: Pinkard, *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, p. 150.

<sup>483</sup> Schleiermacher, Werke 3. Abteilung, Bd. 6, *Psychologie*, p. 196; Hegel, Werke 5, p. 420 – 435; Wittgenstein, Werke I, p.

<sup>484</sup> Schelling, Werke [1927] Bd. IV, p. 291.

<sup>485</sup> Benjamin, GS I.1, p. 134.

## 2.) Die Konflikte der modernen Phänomenologie

Bitte in Ihren Briefen keine politischen Werturteile. Die Correspondenzen werden überwacht.<sup>486</sup>

HUSSERL

*Der Idealismus ging nach Hegel vorerst unter im sogenannten Kulturkampf, in dem die für uns hier so wichtige Frage: „Positivismus oder Idealismus?“ im Neukantianismus zum tragen kommt.<sup>487</sup> Im Kulturkampf selbst kam es zum Überschäumen einer Verschwörungstheorie, die eine Verjudung des Deutschen Reiches, besonders im Handel, der Intelligenz und der Presse proklamierte.<sup>488</sup> Es wurde im ersten Kapitel dieses Teils der Versuch unternommen, die Kategorien und Denkmuster freizulegen, derer sich die Antisemiten der damaligen Zeit bedienten, und in wie fern Idealismus und Positivismus darin verwickelt waren.*

*Wie es am Vorangehenden deutlich erkennbar war, ist es mir gelungen aufzuweisen, dass die Phänomenologie den Idealismus halbherzig absorbiert hat. Sie ist keine Nachgeburt, kein herumsuchender „Bastard“ (Kant), und ebenso keine religiös anmutende Apologie an ihn, sondern seine durch den Zeitgeist entstandene Aufhebung, ein Aufgehen des Idealismus im wissenschaftlichen Feld seiner Zeit.<sup>489</sup> Das zweite Drittel dieses Werkes befasst sich deshalb im eigentlichen Sinne mit dem wissenschaftlichen Milieu, in das die moderne Phänomenologie bei ihrer Entstehung eingebettet war. Es wird gefragt nach der Auflösung des Idealismus, in welcher sich der Vernunftbegriff Husserls konstituiert. Exemplarisch wie nichts anderes dafür ist die Einstellung Heideggers zur Phänomenologie unter dem Verhältnis zur Geschichte. Wir gehen in der Erfassung, Beschreibung und Erklärung der Ursachenverknüpfung von Nationalsozialismus, Rassismus, Faschismus, Eugenik nicht mehr wie Lukács von einer Amplifizierung des kleinbürgerlichen Irrationalismus in einem ideologischen Gerüst aus, das von Schelling bis hin zu Hitler*

<sup>486</sup> Husserl an Cairns am 20.05.1933 in HUA, Dokumente III/4, *Briefwechsel*, p. 32.

<sup>487</sup> „Die Erneuerung der positivistischen Empirismen verschwistert sich unvermerkt mit den durch die immer größere Vordringlichkeit der transzendentalen Motive geforderten Renaissance älterer und insbesondere transzendentalen Philosophien. Im Rückgang auf sie und in kritischer, von positivistischen Motiven vorbestimmter Umbildung hofft man wieder zu einer eigenen Philosophie zu kommen.“ (HUA VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 198).

<sup>488</sup> Siehe: Wilhelm Marr, *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum. Von nicht-confessionellen Standpunkt aus betrachtet*, Bern: R. Costenoble, 1879.

<sup>489</sup> Hierzu bereits: María Luz Pintos Peñaranda, „La fenomenología y las ciencias humanas y bio-sociales. Su convergencia en un importante momento de cambio de paradigmas“ in: *Philosophica*, N°. 27, 2004, p. 215-245.

reicht.<sup>490</sup> Dennoch meint nicht nur Lukács, sondern auch Herbert Marcuse, dass die verschiedenen Formen der Phänomenologie, eine vorbereitende Funktion für das Kommende hatten.

The two principal trajectories, briefly stated, in which phenomenology developed are: the transcendental strain and the objective-metaphysical strain. These trajectories played very different roles in the preparation of the new ideology of monopoly capitalism. 1. Transcendental phenomenology had hardly been developed by Husserl himself when he transformed it into a ‚constitutive‘ phenomenology. This phenomenology went well beyond the transcendental philosophy of Kant and aimed to bring to light nothing less than the origins of the world along with the a priori structures of being. In so far as it maintains a universal justification of all theory based on the pure reason of consciousness in general, it continues to work today against the subordination of theory to extrarational suppositions. Though now fractured, this philosophy is still connected to progressive moments of liberal consciousness and belongs properly to the preracist era. 2. The case of objective-metaphysical phenomenology is completely different. The exploitation of the intuition of essences in the service of an intuitionist metaphysics suppresses the critical and rationalist tendencies of phenomenology. The total subordination of reason to metaphysical reality (essentially emotive and irrational) prepares the way for racist ideology.<sup>491</sup>

*Von daher ist die in der Einleitung Beschriebene Sprengung der Grenzen des Idealismus (p. 11) durch die Phänomenologie und Heidegger tatsächlich in einer fest umrissenen Bahn, die von Lukács nicht ohne Polemik am Ausgangspunkt Dilthey konturiert wurde.*

*Dieser Ausgangspunkt ist ein „psychologischer und historischer.“ Sein eigentlicher Ausgangspunkt sollte die „Kritik der historischen Vernunft“ sein.*

Kant sollte an die Bedürfnisse der Gegenwart angepasst seine Philosophie so weitergebildet werden, dass sie zur Begründung der Geschichte [...] geeignet sei. Damit bleiben die grundlegenden Charakterzüge des positivistisch aufgefassten Kant: Agnostizismus, Phänomenalismus unverändert beibehalten; wie bei allen modernen Kantianern werden auch bei Dilthey die Schwankungen des Meisters zum Materialismus in der Lehre vom ‚Ding an Sich‘ vollständig liquidiert. [...] sie ist [...] eine Parallelströmung zur phänomenologischen Schule, deren lebensphilosophische Weiterentwicklung gerade Dilthey vorwegnimmt [...] zugleich eine deutsche Parallelerscheinung zu Bergson und dem

<sup>490</sup> Vgl. Burghart Schmidt, *Postmoderne – Strategien des Vergessens*, p. 72. Die „Fabrikation“ der heutigen Ansichten über das antike Griechenland, ja generell über die Eigenständigkeit der europäischen Kultur geht viel weiter zurück (siehe z. B. Martin Bernal, der in seinem Monumentalwerk *Black Athena* einige Anstrengungen unternimmt, diesen empirisch auf der Hand liegenden Fakt zu erläutern).

<sup>491</sup> Marcuse, *Heideggerian Marxism*, p. 158.

Pragmatismus. [p. 330 ...] Heidegger gibt [...] mit den Mitteln der Phänomenologie eine Reihe von interessanten Bildern aus dem Innenleben, aus der zersetzten bürgerlichen Intelligenz der Nachkriegsjahre. [p. 398 ...] Das, was Heidegger beschreibt, ist die subjektiv-bürgerlich-intellektuelle Kehrseite der ökonomischen Kategorien des Kapitalismus [...] inhaltlich verschwinden alle objektiven Kategorien [...] seine Beschreibungen gelten ausnahmslos den seelischen Reflexen der ökonomisch-sozialen Wirklichkeit.<sup>492</sup>

*Levinas spürt die unterschwellige Transzendierung des Wirtschaftsgeschehens bei Heidegger genauso und spricht bereits 1930 von einer „Ökonomie des Seins“ bei Heidegger (EDE, p. 80).*

*Weiterhin verweist Lukács auf so etwas wie einen, um es mit meinen Worten auszudrücken, transzendentalen Imperialismus: ähnlich wie die imperialistischen Eroberer einen neuen Kalender einführen, so enthalten Theorien in der Form von Heidegger und Bergson eine neue Zeitlehre, die darauf abzielt, den schwächsten Punkt des undialektischen Rationalismus, nämlich die starre Gegenüberstellung von Raum und Zeit zu treffen (ebd., p. 405).*

*Wir können es uns anhand dieser schwierigen, vielleicht nicht in den Griff zu bringende Sachlage, (denken wir an das heutige Wirtschaftsgeschehen und an die in es eingebettete Wissenschaftsapparatur) noch weniger erlauben, uns mit dem scheinbar epistemologischen Motto Kants zufrieden zu geben, der meint, es sei bisweilen nötig den Denker, der auf unrechtem Wege wäre, durch die Folgen zu erschrecken, damit er aufmerksamer auf die Grundsätze würde, durch welche er sich gleichsam träumend hat fortführen lassen (AA II, p. 327).<sup>493</sup>*

*Natürlich, und das ist Lukács wie C. Wright Mills klar, ist es vielmehr das schlechthin empirische Feld das bestimmende Moment der Analyse, in dem auch so etwas wie eine Kulturpsychopathologie<sup>494</sup> letztendlich versagen muss – das Feld ist „die Methode selbst“, wie Hegel mit Bedacht auf die absolute Unmittelbarkeit sagen würde<sup>495</sup>, es gibt prinzipiell „Nichts“ zu erfassen, da die ewige Identität (HUA XXV, Aufsätze und Vorträge. 1911-1921, p. 29) im Sinne des Archivs oder der Ideenwelt bereits besteht: es muss ein Eidos davon vorgestellt werden, dass überhaupt etwas da ist. Dieses Dasein hat laut Heidegger etwas rein*

<sup>492</sup> Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, p. 399.

<sup>493</sup> “There are of course more problems of method in any work of history than many historians usually dream of. But nowadays some of them do dream, not so much of method as of epistemology — and in a manner that can only result in a curious retreat from historical reality.” (C. W. Mills, *The Sociological Imagination*, p. 144, f.).

<sup>494</sup> Birnbaum, *Grundzüge der Kulturpsychopathologie*, V, 2, p. 68, ff.

<sup>495</sup> Vgl. Marx an Kugelmann, Marx/Engels Werke Bd. 32, p. 686.

*Menschliches überhaupt an sich. Um sich vom Existentialismus abzuheben behauptet er das der Terminus „menschliches Dasein“ ein Pleonasmus wäre (GA 89, Zollikoner Seminare, p. 157) – und nehmen wir dazu noch an, dass sich Heidegger und Husserl in der Frage des Materialismusproblems weitestgehend einig sind, können wir hinzu addieren, dass es sich bei diesem Menschlichen um ein substanzloses Menschliches handelt, das seine „einzigen Formen hat“.<sup>496</sup>*

*Das Dasein Hegels war der Definition nach genau wie das von Fichte ein „reflektiertes“ An-und-für-sich. Durch die eidetische Variation, die ja bekanntlich vor der Reflexion ansetzt, geht nun aber dieses reflektierte Dasein in eine relative Mannigfaltigkeit, wie er sagt, in „nun erst sichtlich gewordene Vieldeutigkeiten“ (HUA XXV, Aufsätze und Vorträge. 1911-1921, p. 21) über; die danach „reduziert“, anstatt wie im herkömmlichen Idealismus „verabsolutiert“ werden müssen. Das empirische Feld als daseiender Begriff bleibt dennoch das Bestimmende des transzendentalen Überbaus und seiner Formgebung in einer von industrieller Machtsteuerung ergriffenen Marktwirtschaft, der kolonisierten Lebenswelt.*

*Man kann die Anleitung, eine solche Gesellschaft mit transzendentaler „Begriffsphilosophie“ in die Irre zu führen, auch bei Kant schon in der Definition des Trugschlusses finden.<sup>497</sup> Die anti-metaphysische Strategie Comtes führte direkt auf eine neue Art Metaphysik, nämlich des Immanentismus. Gebildet hat Comte seine Begriffe jedoch auf die altertümliche, doxologische Weise. Husserl hingegen behauptet, etwas gänzlich Neues vollführt zu haben. Er beraubt die Philosophie nicht ihrer Logik, sondern ihres klassischen Gehaltes – ein teurer Preis für jene Errungenschaft, das Transzendente als Gegenwärtiges sich ereignen zu lassen. Hierbei ist jedoch Acht zu geben, denn die Unterscheidung eidetischer Bewusstseinspsychologie im Sinne der konstitutiven Phänomenologie als einer „Materialwissenschaft“ des „synthetischen Apriori“ und der „transzendentalen, reinen Phänomenologie“ mit dem „analytischen Apriori“ macht deutlich, wie Husserl, hier ganz neuplatonisch, den Absprung aus der materiellen Welt mittels der „Ein-  
klammerung“ vornimmt, mit der es gelingen soll, „aboluter Subjektivität“ zur Evidenz zu verhelfen. Hier ist auch klar, wieso weder der Substanzbegriff der Identitätsphilosophie, noch der Sensualismus in diese Denkbewegung sich pres-*

---

<sup>496</sup> HUA XXV, Aufsätze und Vorträge. 1911-1921, p. 35.

<sup>497</sup> „Ein Vernunftschluß, welcher der Form nach falsch ist, ob er gleich den Schein eines richtigen Schlusses für sich hat, heißt ein Trugschluss (fallacia). – Ein solcher Schluss ist ein Paralogismus, in so fern man | sich selbst dadurch hintergeht; ein Sophisma, insofern man andere dadurch mit Absicht zu hintergehen sucht.“ (AA IX, Logik, I, 3, § 90, p. 134, f).



sen lassen würden. Wie gelang die Ablösung von Phänomenologie, Sprachphilosophie und historischem Materialismus durch die „Philosophie des Hitlerismus“? Gibt es sozusagen propädeutische Elemente innerhalb der damals populären Philosophie für die hitleristische? Und wenn ja, wie lange zog sich dieser Prozess bereits hin, und wie kann man die teleologische „Genese“ dieser Transformation beschreiben, ohne dass die Deutschen von ihrer Massenvernichtung entschuldigt werden, durch eine sagen wir mal „ausgeweitete Herleitung“ des europäischen Rassismus? Ist es bereits anti-semitisch zu dokumentieren, in wie weit auch jüdische Forscher eugenische Projekte, Charakterologien und ähnliches mit vorbereitet haben?

## 2.1 Der Positivismus im Idealismus.

Die Ära Bismarcks (die Ära der deutschen Verdummung) auf solchem Sumpfboden gedeihen, wie billig, auch die eigentlichen Sumpfpflanzen, z. B. die A(ntisemiten).<sup>498</sup>

NIETZSCHE

Die Philosophie des Hitlerismus vereint – bleiben wir bei einer idealistischen Erklärung – wie ein hegelsches Organ das Höchste (bei Hitler das Modernste) mit dem Primitivsten.<sup>499</sup> Die Herrschafts-Knechtschafts-Dialektik Hegels ist hier zugunsten einer auf ihr fußenden Eindimensionalität aufgehoben, die Nietzsche in seinem Nachlass den „Plan“ nennt (KSA 12, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, p. 342, f).

Die Fähigkeit des Menschen, selbst zur Maschine, zum Tier zu werden, bewies damals philosophisch für die an Hegel orientierten Marxisten, dass die „schlechte Unendlichkeit“ auf die Erde niedergegangen ist: in ihr spielt sich die „apriorische Synthesis“ der Wahrnehmung eines „gebildeten“ Geistes ab – „gebildet“ ist dieser allerdings nicht durch eine verborgen waltende „Genialität“ im Sozialkörper, sondern durch Sicherung der gesellschaftlichen Reproduktion mittels Zucht, Züchti-

<sup>498</sup> KSA 12, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, p. 164.

<sup>499</sup> „Das Tiefe, das der Geist von innen heraus, aber nur bis in sein vorstellendes Bewusstsein treibt und es in diesem stehenlässt, – und die Unwissenheit dieses Bewusstseins, was das ist, was es sagt, ist dieselbe Verknüpfung des Hohen und Niedrigen, welche an dem Lebendigen die Natur in der Verknüpfung des Organs seiner höchsten Vollendung, des Organs der Zeugung, und des Organs des Pissens naiv ausdrückt.“ (Hegel, Werke 3, p. 262).

gung, „Korrektion“ anstatt Erziehung. Die Bewegung der Maschine, so können wir vielleicht folgern, kennt keine soziale Grenze mehr.<sup>500</sup>

Ob man dieses *Phänomen* jetzt mit Mumford als *Megamaschine* bezeichnen mag, oder wie Deleuze/Guattari mit der „Nomadenlogik“ einer „Kriegsmaschine“ erklären kann, sei zunächst dahingestellt. All diese Visionen kommen größtenteils aus der Retorte der bürgerlichen Industriephilosophie der Zwischenkriegszeit (Jünger, Spengler, Klages, Spranger etc.) und wurden, von den französischen Poststrukturalisten kaschiert wieder aufgegriffen. Allerdings ist diese durch den vorgestellten Maschinenbegriff registrierbare Versachlichung der Gegenstandswelt ein künstliches Zeichen (im Sinne der Dialektik des Augustinus) geworden. Ein Teil des transzendentalen Freiheitsbegriffs hat sich auf Nimmerwiedersehen entäußert. Mit diesem Prozess ist das natürliche Recht Ware geworden, es kam ästhetisch gesehen zu einer „Kapitulation vor dem gewöhnlichen Anblick der Dinge.“<sup>501</sup>

Die dadurch angeregte Bedürfnisproduktion sieht man besonders gut an der „Form des Dokumentarfilms, in Deutschland »Kulturfilm« genannt“, die durch „eskapistische Bedürfnisse“ bestimmt wurde. „Ungefähr von 1924 an, als noch kein anderes Land viel auf derlei Filme gab, produzierte die Ufa Kulturfilme mit einem Eifer, der hauptsächlich auf ökonomische Faktoren zurückzuführen war.“<sup>502</sup> Ganz gleich sieht es mit der Zwischenkriegsphilosophie in Deutschland oder der Philosophie der französischen Gegenrevolution aus.

Der metaphysisch ästhetisierte Kampf ums Dasein wird als die Geschichte der Völker ausgerufen: das Wort Geschick hat hierbei eine große Bedeutung, schon bei Kant, der sein ganzes Werk hindurch von Geschicklichkeit und dann auch von Schicklichkeit spricht.<sup>503</sup>

Nietzsches Maschine,<sup>504</sup> der Nukleus seiner historischen Mission ist in unserem Fall der nationalsozialistische Staat geworden, aber in einem Sinne, dass die Gedanken derart zerebral (und nicht wie bei Nietzsche „kognitiv“) sind, dass ihre nahezu uneingeschränkte Transmission mit den einfachsten Mitteln (ein Radio, etc.)

---

<sup>500</sup> Kühne, *Gegenstand und Raum*, III a, p. 185.

<sup>501</sup> Mitgeteilt bei: Farner, *Der Aufstand der Abstrakt-Konkreten*, VIII, p. 130. Auch die Kritik des Erscheinungsbegriffs durch die Phänomenologen spielt hier mit hinein.

<sup>502</sup> Kracauer, *Von Caligari zu Hitler*, III, 12, p. 151.

<sup>503</sup> Quelle [Stand 11.08.2014]: <http://korpora.zim.uni-due.de/cgi-bin/wg2/webglimpse.cgi?query=Geschicklichkeit&errors=0&nonascii=on&ID=28&maxchars=5000&cache=yes>

<sup>504</sup> „In meiner Stube ist es totenstill - meine Feder kratzt nur auf dem Papier - denn ich liebe es schreibend zu denken, da die Maschine noch nicht erfunden ist unsre Gedanken auf irgend einem Stoffe, unausgesprochen, ungeschrieben, abzuprägen.“ – der Junge Nietzsche zitiert bei: Kittler, *Aufschreibesysteme*, p. 228.

garantiert werden kann – Kant und Hegel sind zu obsolet geworden, um so etwas wie eine kulturelle Einheit zu denken. Das Netz der Schaltkreise (Regelsysteme) des Nationalsozialismus ragt bis in die Nerven hinein, von denen es ursprünglich errichtet wurde: die gesellschaftliche Immanenz war plötzlich oberflächlich übersichtlich geworden, dass sie beherrschbarer als je zuvor wurde, in ihr jederzeit gewisse Stimmungen generiert werden konnten, die schon Durkheim in seiner Studie über den Selbstmord zu erhellen versucht hatte. Die biologisch motivierte Geopolitik wird jedoch in den Dienst der imperialistischen Ideologie gestellt, sie nimmt nicht den utopischen Stand von Karl Kessler, Peter Kropotkin, Elisée Reclus und Bakunin im Sinne eines ‚universal concord‘ an.<sup>505</sup> Die Kritik der Amphibolie von Verstandesbegriffen hat jedoch nicht ausgedient, wie wir es an Marx sehen.

Es ist merkwürdig, wie Darwin unter Bestien und Pflanzen seine englische Gesellschaft mit ihrer Teilung der Arbeit, Konkurrenz, Aufschluss neuer Märkte, »Erfindungen« und Malthusschem »Kampf ums Dasein« wiedererkennt. Es ist Hobbes bellum omnium contra omnes, und es erinnert an Hegel in der »Phänomenologie«, wo die bürgerliche Gesellschaft als »geistiges Tierreich«, während bei Darwin das Tierreich als bürgerliche Gesellschaft erscheint.<sup>506</sup>

Die deutsche Philosophie und mit ihr die gesamten Geisteswissenschaften treten in den Dienst der völkischen, und dann auch faschistischen und nationalsozialistischen Ideologie<sup>507</sup> – die willentlich motivierten und die auserkorenen Gegner werden durch vollständige Assimilation ausgeschaltet – und die gewalttätige Übersteigerung des Utilitarismus, des Positivismus, des Liberalismus und des Sozialismus wird mit den eugenischen Programmen eingeleitet, die in den USA bereits durchgeführt wurden.<sup>508</sup>

<sup>505</sup> Selbst ein Konservativer Kritiker wie David Stove gesteht jenen Theorien eine prinzipielle Überlegenheit gegenüber dem darwinistischen „Kampf“ zu (Stove, *On Enlightenment*, II, 4, p. 68).

<sup>506</sup> Marx an Engels (1862), Marx/Engels Werke Bd. 30, p. 249. Der zeitgenössische Nietzsche-Spezialist Volker Gerhardt macht auch Darwin (selbstverständlich entgegen Marx und Engels, die ihn abgesehen dieses Fehltrittes im Kampf gegen die Religion hoch schätzten) zum Hellsichtigen, was *kulturelle Evolution* anbelangt. Ihm sei die kulturelle Dimension des Evolutionsbegriffes gerade nicht verborgen gewesen. (Volker Gerhardt, „Kulturelle Evolution“ in: Gerhardt/Rümelin, *Evolution in Natur und Kultur*, p. 196.).

<sup>507</sup> Eine erste Dokumentation gibt: Max Weinreich, *Hitlers Professors*. Yale: UP, 1999, 2. Aufl. Im zunächst empirisch anmutenden Buch von Christian Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, kommen viele Philosophen zu gut weg, so etwa Spengler. Eine Kritik bietet die Rezension dieses Buches durch U. J. Schneider in: *Dialektik, Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2/2002, Reinbeck: Meiner Verlag, p. 169 – 176; W. F. Haug (Hg.), *Deutsche Philosophen 1933*, Quelle [Stand: 26.08.2014]: [http://www.inkrit.de/argument/archiv/AS/AS\\_165.pdf](http://www.inkrit.de/argument/archiv/AS/AS_165.pdf)

<sup>508</sup> E. A. Carlson, *The Unfit, a History of a bad Idea*, part II and III.

Hier laufen sehr viele Verdinglichungen zusammen, die, genau wie es in der deutschen Philosophie geschah, in zwei Klassen geteilt werden können: die erste Klasse ist die Vergegenständlichung von vormalig idealistischen Konstrukten. Es kommt zur subtilen Entäußerung der komplexen Geschichte der philosophischen Staatstheorien von Platon bis Gobineau, die das Problem der Eugenik fast allesamt behandeln. Die Biologisierung der Humanwissenschaften erwirkt ein faktisches Ineinanderlaufen von Mensch, Tier, Maschine und deren Begriffen – insbesondere bei „der“ Frau, die als Garant und Grund der Arterhaltung mobilisiert wird. Die „Variation“ der Frau nach Größe und Abnormitäten unter dem Begriff der Rasse führte Isidore Geoffroy Saint-Hilaire in seiner *Tératologie* durch.<sup>509</sup> „Il suffit de visionner L’Odyssée de l’espèce pour constater que les femmes ne sont à l’origine d’aucune innovation biologique, technique ou culturelle. Voilà à quoi sert ce schéma idéologisé de l’homínisation: naturaliser les idéologies du sexisme, du racisme et de l’espécisme.“<sup>510</sup>

In der zweiten Klasse kommt es zur umgekehrten Bewegung: Empirische Sachverhalte werden ideologisch verzerrt, sie werden ihres Gehaltes entleert und zu topologischen Begriffen hypostasiert. Merkwürdiger Weise geschieht dies unter dem Label eines „Dynamismus“, der z. T. täuschende Ähnlichkeiten mit Bergson hat, wenn man sich die frühen Schriften von Gentile ansieht. Vielleicht könnte der Begriff Vitalismus jenen Dynamismus in Frankreich und den deutschen Organismus der Romantik am prägendsten zusammenfassen. Im Namen der Vernunft- und Technikkritik wird eine neue Art von geistigem Leben, einer neuen Seelenhaftigkeit versprochen. Technikgeschichte verbindet sich mit einer Vorstellung idealisierter Natur, wie man sie in einem englischen Landschaftsgarten findet.

Die staatliche Regulation von medizinischer Forschung und Entwicklung zur Kontrolle des kapitalistischen Massenelends in allen Lebensbereichen, entwickelt nunmehr religiöse bis mystische Motive im Sinne eingebildeter Typenlehren und der Kreation eines „Feindbildes“. Der Unfitte ist nicht mehr „nur“ der „Behinderte“ – die „Missgeburt“ als Monstrum, Zeichen Satans, das Martin Luther in den Fluss zu werfen empfahl – sondern der politische Gegner, eine ethnische Minderheit usw. – der schmittsche „Feind“.

<sup>509</sup> I. G. Saint-Hilaire, *Histoire générale et particulière des anomalies de l’organisation chez les homme et les animaux, ouvrage comprenant des recherches sur les caractères, la classification, l’influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes, des monstruosité, des variétés et vices de conformation, ou traité de Tératologie*, Livre I, chap. II, p. 184; chap. III, p. 204.

<sup>510</sup> P. Picq, „Les dessous de l’homínisation: les origines de l’homme entre science et quête de sens“ in: Heams/Huneman/Lecointre/Silberstein (Hg.), *Les Mondes Darwinien*, p. 1552.

Mit Übernahme der Kybernetik schließlich nimmt die Soziologie ihren Platz als letztgültige Kontrollwissenschaft ein und ersetzt damit im Sinne Comtes die klerikale Religion. In der „philosophischen Anthropologie“ der Zwischenkriegszeit dreht es sich mehr um die Definition des durch die Industrie „degenerierten“ Menschen – sie ist vielmehr Massenpsychologie im schlimmen Sinn des Wortes als eine Erkenntnistheorie, die auf „den“ Menschen gerichtet ist – gerade aus Abscheu vor der „Maschinisierung“ der Gesellschaft erwächst die Abscheu vor den in ihr befindlichen „Menschen“. Das hier beschworene „Organische“, das seit der Romantik in der Diskussion steht, ist in Wahrheit die Rückkehr zum Unbewegten, die unwillkürliche, also mechanische Flucht vor dem Maschinengott, dem Monster, dem neuen Leviathan.

Es handelt sich beim Nationalsozialismus also gerade *nicht* um eine Gegenphilosophie, diesem hässlichen Bruder der Aufklärung, die zu jener in einem diametralen Verhältnis steht, das grob gesprochen nichts anderes ist, als die Verbindung von de Sade zu Kant, wenn man Horkheimer, Adorno oder auch Lacan folgt.

Das Unrecht im Staat wird nun die Bedingung, ja, der Anfang der Philosophie – eine „Naissance de tous les instants“.<sup>511</sup>

Levinas befindet sich mit dieser Setzung in einiger Nähe zum „zweiten Anfang“ von Hegels Logik, wo er den Subjektivierungsprozess neu aufblättert, und sogar zu Sartre, von dem er aber zunehmend abgewichen ist.<sup>512</sup> Jene dialektische „Logik“ ist eine Einheit von Metaphysik und Logik, die nicht darin besteht, in eine Apologie des Bestehenden oder des „Zustands“ zu verfließen. Sie betont wie Spinoza vor und Marx nach ihr den qualitativen Sprung des Subjekts im Werden. Sie läuft auf die objektive Transformation blinder Naturnotwendigkeit in eine reflektierte Wirklichkeit hinaus, die als verstandenes Subjekt gedacht wird.<sup>513</sup> Der „Zustand“ des Subjekts (in unserem Falle der ungerechte Staat) weicht in vielen Fällen vom Ideal ab.<sup>514</sup> Der *Logos* des Subjekts umreißt bei Hegel sowohl die Gestalt, die schematische Idee als auch den empirischen Gegenstand und seine Genese. Dieser Logos macht dadurch die praktische Idealisierung der Welt möglich, der Begriff hebt sich in der Idee, die Idee in der Welt auf (so zumindest die Anweisung). Dies

<sup>511</sup> Levinas / von Wolzogen 1989. (Quelle [27.10.2010]: <http://www.denkberatung.de/>) ; Levinas, CP, p. 60.

<sup>512</sup> J.-F. Rey, „Le maître absolu: Hegel et Hobbes dans la pensée d’Emmanuel Levinas“ in: Revue internationale de philosophie, 2006/1 - n° 235, p. 76.

<sup>513</sup> Hegel, Werke V, *Logik II*, II. T., 3. Abschnitt, 3, p. 327, ff.

<sup>514</sup> „In [...] einem schlechten Staate sind Seiten der Existenz mangelhaft oder ganz obliteriert, welche sonst für die Definition das Unterscheidende und die wesentliche Bestimmtheit in der Existenz eines solchen Konkreten genommen werden konnten.“ (Hegel, Werke V, p. 295. Vgl. dazu die Kritik von Aristoteles an Platons Ideenlehre in: *Top.* VI, § 10, 148a).

geht mit der idealistischen Forderung einher, die schlechte Unendlichkeit der „instrumentellen Vernunft“ (Horkheimer) zu „entobjektivieren“ (Kittler), um sie dem Schema der praktischen Idealisierung auszusetzen, und die Definition des von den Umständen deformierten Subjekts im Sinne des Zwanges (zu denken) zu aktualisieren – dem Dynamismus und Organizismus gesellt sich eine „Philosophie der Tat“ bei. Mit dem Mittel des Begriffs setzt sich die abendländische Philosophie für Hegel über die Kunst und Religion transformativ hinweg, indem der transzendente und der empirische Raum als dialektische (logisch-metaphysische) Historizität zusammenfallen. Hier liegt gerade das Gefährliche der christlichen Interpretation der antiken Metaphysik – nämlich im Hinausgehen des Ganzen über seine Teile, dem, was Hegel als Monstration bezeichnet, das was Levinas zeitlebens versuchte, zu unterwandern.

Levinas spricht in diesem Zusammenhang von Geisel und Opfer, Trauma; Adorno von Stigmatisierung durch die Gesellschaft. Hegel kommt mit dem Aufhebungsbegriff, der Sublation, die aus der vorsokratischen Idee des *logos spermatikos* und des Hylemorphismus entspringen auf die einfache Formel, dass die Philosophie oder ein Staat, die Kunst usf. in einer ungerechten Zeit es nicht mehr Wert sind, verteidigt zu werden. Genauso sähe es mit einem „Begriffsgefängnis“ aus, mit einem philosophischen System, das nicht mehr im Stande ist, auf die diesseitige Wirklichkeit zuzugreifen.

Dieser qualitative Sprung im Subjekt, ja in der gesamten gesellschaftlichen Natur (die quantitative Reihe) – also eine spontane, qualitative Veränderung, fußend auf einer längeren, quantitativ erfassbaren Entwicklung, wird bei Levinas mit Saussures Ausdruck der Diachronie belegt. In der Ipseitität von Fichtes phänomenologisch erkennendem Ich verläuft die abstrakt-wissenschaftliche Theorie von Descartes in ein weltlich-politisches „Dasein“, das von Hegel „historisiert“ wird. Levinas geht im Ergebnis seiner Reflexionen sogar noch weiter, wenn er meint, das dasjenige, was mehr Wert als die Frage des Seins haben kann, nicht eine Wahrheit, „mais, le bien“ wäre.<sup>515</sup> Bei Levinas verlaufen die Konnotation von *boulêsis* (das rationale Streben nach dem Guten bei Platon) und *orexis* (Aristoteles) zu einer Dialektik der sozialen Zeit, an deren Spitze Eros und Fruchtbarkeit, anstatt Verfall und Resignation stehen. Die metaphysisch herkömmliche Transformation des Subjekts in Relation zum Ganzen, zum *Synholon*, das polytechnisch erfasst werden muss um verstanden sein zu können, setzt beim verstehenden Subjekt an, welches erkennt,

<sup>515</sup> Levinas, EE, Introduction, 1°, p. 28. Die Ethik ist nicht an sich selbst geknüpft, sondern an eine „instance antérieure et plus radicale“. (Derrida, *L'écriture et la différence*, IV, p. 121.)

dass es zunächst nur ein Element (stoicheion) im hegemonialen Unrecht, der *adikia* zu sein scheint, unter einer Sonne, der es, wie Kohelet in AT nicht nicht mittels des Willens entkommen kann.<sup>516</sup>

Nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Domestikation des Nationalsozialismus, dem real existierenden Sozialismus und auch im Industriekapitalismus wurde auf verschiedene Weise,<sup>517</sup> mit verschiedenen Idealen probiert, eine sozusagen „optimistische“ Selbstzerstörung des entfremdeten Menschen durch Erziehung zu induzieren, so schlagen es die meisten Philosophen vor, und so kann auch die Aufhebung des Menschen bei Foucault oder Brecht verstanden werden. Um frei zu sein, müsste man vom Willen befreit sein, da sind sich auch Schopenhauer und Hegel nicht ungleich, und auch die Warnung Kants vor dem Anthropomorphismus zielt in diese Richtung.

Es verändert sich durch die genealogisch operierende Evolutionslehre ein entscheidender Punkt, der das Gleichgewicht von Genesis und Genealogie aus den Angeln hebt. Bei Nietzsche endet diese Autodestruktion oder Selbstaufhebung in der Kreation, der Domestikation eines neuen Typus, und nicht nur eines durch Bildung veränderten Typus. Doch er konnte die „Integration“ den Darwinismus nicht zu seiner Zufriedenheit ausführen (so Simmel in seinen Vorlesungen über ihn). Er resignierte vor der Wand des Nihilismus und ersetzte den biologischen „Rassebegriff“ wie schon den durch K. L. Schemann in den Wagner-Kreis eingeführten Comte de Gobineau durch einen historisch-metaphysischen Volks-, Kultur- und Rassebegriff, der dem Kampfbund für deutsche Kultur als Folie diente.

Nietzsche, und hier ist der Unterschied zum Wagner-Kreis sieht in einem solchen „Vernunftprodukt“ einer begrifflichen Gesellschaftsvision jedoch so etwas wie einen durch Desublimation entstandenen geistigen Kadaver, eine Totgeburt, etwas, das man eben nicht verwirklichen kann, wie eine hegelsche Idee: eine Ansicht, die durch seine Kontaktangst mit der herkömmlichen Vernunftkonzeption der philosophischen Gesellschaftstheorien bedingt war. Die Desublimation bei Nietzsche verwandelt nicht ein sublimes Objekt in ein banales, sondern verhält sich zum Gegenstand derart, wie ein Mann, der eine Frau so sehr liebt, dass er unfähig ist, mit ihr zu schlafen.<sup>518</sup> „So lebt Nietzsche für eine Menschheit, der seine ganze Leidenschaft gilt, nur an den Individuen, [...] wobei er allerdings vielleicht | die Bedeutung unterschätzt hat, die die sozialen Formen auch für die Herausbildung

<sup>516</sup> Arist. EN, 1136b; Plat. *Tim.*, 86d.

<sup>517</sup> Hierzu immer noch exemplarisch: H. Lefebvre, *De l'État* (4 Bde.), Paris: Union générale d'éditions, 1976, ff.

<sup>518</sup> Vgl. Zupančič, *The Shortest Shadow. Nietzsches Philosophy of the Two*, p. 180.

rein individuelle Werte haben.“<sup>519</sup> Hier taucht nun ein retrogrades Element, das in Nietzsches und auch Schopenhauers Version des Bhodhisattvah aus der Renaissance stammt, nämlich der Kult des „Ingeniums“ – die Annahme eines *intellectus agens* des Genies, den der Durchschnittliche Mensch nicht besitzt, und weswegen er sich auch nicht von seinen Bedingungen, seinem Patriarchat trennen kann (KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches*, p. 16; p. 53). In Wahrheit bestätigt diese angebliche Revolte die herkömmliche, auf der Geldwirtschaft aufbauende Machtstruktur<sup>520</sup> und auch die damit einhergehende Reklamation einer philosophischen Universalsprache nur um so vehementer, gerade, wenn man wie Spengler ihren Untergang simuliert.<sup>521</sup> Hinzu kommt jedoch, dass nicht wie bei Darwin der Fitteste, sondern der Durchschnittlichste, der Gesichtslose, das „Man“ bei Nietzsche bis Heidegger am ehesten überlebt, damit stimmen sie mit Hegel überein, der sich gegen das, was er für das Abstrakte hält, wendet: „[...] was geprügelt zu werden das passive Recht hat, ist eine Kanaille. So gilt der gemeine Soldat dem Offizier für dies Abstraktum eines prügelbaren Subjekts [...]“.<sup>522</sup> Wie schon vor ihm Schopenhauer, ersetzt Nietzsche die Leerstellen der philosophischen Aporien mit moderner Wissenschaft, die von der Archäologie bis hin zur Biologie sich erstreckt.

Der Mythos verschwindet ganz und gar nicht durch instrumentelle Vernunft oder „die“ Technik, er hebt sich lediglich in einem anderen Substrat auf, deshalb auch die Rede von Wesenslosigkeit und Substanzverlust bei gleichzeitiger Verdinglichung der Gesellschaft, der sich Nietzsche im Gefolge Machiavellis als „Psychologe“ nähern möchte. Auch dort jedoch bleibt die Philosophie ein Freiheitskonzept, oder zumindest ist sie frei genug geblieben, um der Geisel Levinas die Zuneigung zum Tyrannen Heidegger, oder um Nietzsche ein Interesse an Religion einzuräumen. Im Hinblick auf die Hypostasierung ist die Philosophie erst Wissenschaft, wenn sie die Gegenwart aus dem geschichtlich Unterbewussten im Logos aufhebt (anagein, tollere, sublatio). Dieses gesellschaftlich Ungedachte kommt durch die Wissenschaft und nicht schon durch die Kunst zu seinem begrif-

<sup>519</sup> Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, VII, p. 208, f.

<sup>520</sup> Also das, was Weber unter dem genealogischen Begriff der Patrimonialbürokratie freigelegt hat. Seine Religionssoziologie hebt bekanntlich mit dem Vergleich hierarchischer Ordnungen von Orient und Okzident an. (Max Weber, Gesamtausgabe Abt. 1, Bd. 20: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Hinduismus und Buddhismus*, Tübingen: Mohr, 1996, p. 53).

<sup>521</sup> „Die systematische Philosophie liegt uns heute unendlich fern; die ethische ist abgeschlossen. Es bleibt noch eine *dritte*, [...] *Möglichkeit* [...], welche durch [...] Methode der vergleichenden historischen Morphologie bezeichnet wird.“ (Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Bd. I, Einleitung, p. 63).

<sup>522</sup> Hegel, Werke 1, p. 581.



fenen Ausdruck, denn der Natur nach ist es stets zwischen Entstehung und De-  
struktion befindlich, d. h. es kann nicht durch einen Diskurs, sondern erst mit ei-  
ner teilnehmenden Reflexion auf ihn fixiert werden.<sup>523</sup>

Das Engagement Heideggers ist hiervon nicht ausgenommen. SuZ ist „[...]“ entge-  
gen der Intention des Autors, Geschichtlichkeit aller erst zu begründen, selbst ein  
Ausdruck der Epochengeschichte.“<sup>524</sup>

Der deutsche Faschismus geht philosophisch von einer in Juxtaposition gesetzten,  
materiellen Wesentlichkeit aus, so wie er im politischen Rahmen aus einer Art  
Pseudo-Sozialismus, und im theologischen Vektor aus einem aus der Geschichte  
Germaniens wahllos zusammengeflackten Götzenkult, einer Konfabulation, und  
ganz allgemein aus einer perversen Umkehrung der vernünftigen Natur, ja, einer  
Desublimation zu entspringen scheint.<sup>525</sup>

Diese Häresie gegen die herrschende Ordnung und Sublimierung hat zu einer For-  
tifikation der instrumentellen Vernunft geführt. Zum Angriff auf die materielle Re-  
flexion über die Vernunft hatte bereits die kantische „Verstandeslogik“  
beigetragen, die Hegel mit der „Entzweiung“ gleichsetzte. Das Kleinbürgertum ist  
die Verkörperung dieser Art von Verstand, welche das entscheidende, exekutive  
und gleichzeitig wehrlose Moment in der Formierung des Nationalsozialismus  
darstellt.<sup>526</sup> Es wurde bereits von Marx im 18. Brumaire als das Scharnier der  
scheiternden Revolution gebrandmarkt.

Die moderne Kunst mit Literaten wie Apollinaire, Celine und Jünger, die Kollekti-  
ve der Futuristen, Dadaisten und Surrealisten sind entstieg aus dem materiellen  
Grauen des ersten Weltkriegs – das sich in der Sprache selbst niederschlug. Auch  
noch Adorno redet des Öfteren von „Sprengen“ usf. Es waren unterschiedlichste  
Charaktere die den Versuch gewagt hatten, die Genesis dieses Wahnsinnes in wis-  
senschaftlicher oder philosophischer Weise zu Papier zu bringen. Wenden wir uns  
einen Augenblick dem Umkreis von Levy-Bruhl zu, um die Position zu verstehen,  
aus der Levinas den Wahnsinn des Faschismus sieht, so erkennen wir mit Charles  
Blondel, dass der Wahnsinnige ein schwerwiegendes Zeitproblem hat.<sup>527</sup>

<sup>523</sup> Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, IV, p. 134.

<sup>524</sup> Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und der Technik*, II, p. 18.

<sup>525</sup> „Mais il arrive bien plus souvent qu'on admire trop [...]. Et cela peut entièrement [...] pervertir  
l'usage de la raison.“ (Descartes, *Oeuvres XI, Passions, Art. LXXVI*, p. 385).

<sup>526</sup> „Zu den Nazis war Lauterbach auch nur aus Langeweile gegangen. [...] Mit den Mädchen  
hatte er nichts im Sinn, und da das Kino erst abends um acht anfängt und der Gottesdienst  
schon halb elf zu Ende ist, blieb eine lange leere Zwischenzeit. [...] Lauterbachs Heim war das  
Büro. Hier waren Kollegen, ein Chef, eine Chefin, Arbeiter, Bauern: ihnen allen konnte er  
erzählen, [...] belebt von [...] Gelächter, [...] wie er es den Sowjetbrüdern besorgt.“ (Fallada,  
*Kleiner Mann was nun?*, Hamburg: Blüchert, 1958, p. 68).

<sup>527</sup> Blondel, *La conscience morbide* (1914).

Hierbei beruft er sich auf Bergson und zumal auf den Begriff des Ereignisses. Der Wahnsinnige befindet sich nach ihm mit seinem Bewusstsein nicht in der Gegenwart, sondern in einem „effroi de l’avenir immédiat“ – also poetisch gesprochen in einem „Desastre“ eines Wartens und Vergessens (Blanchot), in welchem die Gegenwart das Selbe zu sein scheint, wie die Zukunft und die Vergangenheit: In diesem Jetzt, das als ein ontologisches zur Zeit selbst ernannt wird, entstehen laut Heidegger gleichsam „Löcher“ (GA 2, SuZ, p. 538; p. 541). Erinnerungen werden polymorph und die Zeit durch Empfindungen ersetzt, welche die Gegenwart beeinflussen. Es kommt dazu, dass sich eine „Metastase der Gegenwart“ in der Vergangenheit bildet. Dies alles führe nach Blondel zu einer absonderlichen Partikularität, ausgedrückt in sprachlich-metaphorischen Schematismen, die man als objektive Isolationen charakterisieren könnte, und die deshalb auch den Interpreten intelligibel bleiben.<sup>528</sup> So wie Levinas beim Schlechten, spricht Blondel beim Wahnsinn das „Elementale“ daran aus.<sup>529</sup> Heidegger möchte diesem entrin-  
nen, indem er auf das Geschick eines Volkes verweist, dessen Macht erst in der Mitteilung und im Kampf frei wird (GA 2, SuZ, p. 508). Gleichzeitig sieht aber schon Kant, das jenes Geschick in der Moderne verhindert wird: „Ich habe von dem Genie der Alten eine sehr große Meinung. Wir agiren im Corps, welches nicht allein das Genie (so wie Tapferkeit und Geschick der Waffen) entbehrlich macht, sondern auch verhindert.“ (AA XVIII, p. 77). Jene Einsicht vertritt der Nachkriegs-Heidegger in seinen Bremer Vorträgen.

Man könnte derart ein für die wilhelminische Zeit bedeutendes Vorurteil – nämlich dass die Tilgung der Geschichte und der Wahnsinn der Massen Hand in Hand gingen – skizzieren. Die Heideggersche Herausgetretenheit, die genau wie bei Meister Eckhart erst den eigentlichen Sinn des Subjektes in seiner Abgeschiedenheit und Gelassenheit herauskehrt, ist nahe an einem Wahnsinn im Sinne der Ekstase.<sup>530</sup> Ekstase bedeutet aber nicht Geisteskrankheit – nach Blondel ist entgegen Ribot der Wahnsinn wesenhaft und nicht nur graduell vom „Normalen“ getrennt.<sup>531</sup> – Er ist also etwas völlig anderes, das vom Normalen her gar nicht be-

<sup>528</sup> Blondel, *La conscience morbide*, 2. Partie, IV/V, pp. 161-176.

<sup>529</sup> Ebd. VIII, *Les souvenirs, les concepts, les jugements morbides*, pp. 214-242.

<sup>530</sup> Hierbei ist zu beachten, dass diese Ekstase bei Heidegger nur ein Vorwand zu egoistischen Zwecken ist. Eckhart war trotz oder gerade weil er diese „Stimmung“ mit sich herumtrug ein Mann der Gesellschaft, während Heidegger sich zunehmend zurückzog, ja die Gesellschaft an sich als „Rechnungswesen“ verdammt.

<sup>531</sup> Bastide, *Soziologie der Geisteskrankheiten*, 1, p. 28. Nach Blondel sei das pathologische Bewusstsein nicht in der Lage, seine koinästhopatische Unruhe in den Formen der jeweiligen Sprache auszudrücken, es könne sich nicht selbst nach den Regeln unserer Logik und Begriffe organisieren. Ist die Sprache Heideggers etwa nicht die philosophische Kulmination solcher Unruhe?

schreibbar ist, während das Irrationale, das Mystische, das Eckhart suchte, in rationalen Termini noch zugänglich ist. Eine „normale“ Arbeitsteilung schließt das Individuum nicht in eine (körperliche) Aufgabe ein, die ihm die Sicht auf andere Dinge raubt, denkt Durkheim.<sup>532</sup> (Sie würde also auch nicht zu den Heidegger-schen „Löchern“ hinführen, falls wir dieser Trope ein systematisches Bestandsrecht einräumen wollen.) Viele Aufgaben gründen laut Durkheim nicht (mehr) auf der Realität der Dinge, und die erste Aufgabe sei es, uns eine Moral zu machen.<sup>533</sup> Die sich mit der Wirtschaft verwischenden Grenzen der philosophischen Zonen im Leben des zwanzigsten Jahrhunderts aufzuzeigen ist aufgrund der kapitalistischen Distributionsordnung des Wissens schlichtweg unmöglich. Die hypostasier-te Ideenwelt des industriellen Platonismus durchwebt sämtliche Kulturprodukte wie eine beschränkende Universalie und macht sie im Sinne von Geld für die spätkapitalistische Gesellschaft verwertbar. Philosophie ist vielerorts Mittel zum Zweck für etwas anderes, ein Abbild des Verblendungszusammenhangs. Sie ist nicht mehr, wie von Aristoteles gefordert, ihr kontemplativer Selbstzweck.<sup>534</sup> Bei Husserl und Heidegger badet die Philosophie in steter Sorge *um* sich selbst. Sie ist nicht mehr *in* sich selbst ein Dasein, sondern für Anderes. Dieses Andere ist bei ihnen nur zu verstehen, genau dann wenn die Proklamation des inneren Menschen, eben nicht mehr auf der synthetischen Einheit des Bewusstseins und seiner Produkte im Sinne einer Entelechie fußt. Das bürgerliche Schema der wissenschaftlichen *Neutralität* hat Besitz von der Analyse der antiken Philosophie genommen.<sup>535</sup> Die synthetische Einheit des inneren Menschen wird mittels seiner Performanz und Produktivkraft, in Leistung begründet. Die Philosophische Praxis und ihre Technik – auch letztlich Form und Funktion brechen dabei auseinander.<sup>536</sup> Was sollte Neutralität anderes sein, als die beschriebene Relation selbst? „Das Meer ist eine Vermittlung wie das Geld, es ist das ins Geographische gewandte Tauschmittel, gleichsam in sich völlig farblos und deshalb wie das Geld dem Ineinanderübergehen des Verschiedenartigsten dienstbar.“<sup>537</sup> Diese „neutrale“ Wissenschaft versagt, sie ist nämlich gerade nicht

<sup>532</sup> Durkheim, *Le suicide*, livre II, V, II, p. 102.

<sup>533</sup> Durkheim, *La division du travail*, livre III, I, III, p. 145. In der Konklusion (III, p. 145) kommt Durkheim auf die ungleiche Verteilung als Quelle des Schlechten (le mal) zu sprechen.

<sup>534</sup> Biese, *Die Philosophie des Aristoteles*, II. Abschnitt, III. 3. Kapitel, 1, p. 612, f.

<sup>535</sup> Carnap, *Der Aufbau der logischen Welt*, IV, C, p. 152, p. 204.

<sup>536</sup> „Pour produire un monstre, c’est une pauvre recette d’entasser des déterminations hétéroclites ou de surdéterminer l’animal. Il vaut mieux faire monter le fond, et dissoudre la forme.“ (Deleuze, *Différence et répétition*, p. 44).

<sup>537</sup> Simmel, *Philosophie des Geldes*, V, I, p. 408.

unnaiv.<sup>538</sup> „Wo die Sprache endet, beginnt nicht das Unsagbare, sondern der Stoff des Wortes.“<sup>539</sup>

Die souveräne Vernunft inhäriert der Philosophie nicht mehr. In der Philosophie, die mit der Unendlichkeit hantiert, wie sie will, es für richtig hält, herrscht – so sagen wir abstrakt, Entropie bei gleichzeitiger Hypertrophie der historischen Datenmassen. Deren Intakthaltung, geschweige denn ihre Bewältigung lässt trotz aller dabei ins Spiel kommenden technischen Mittel (dies sehen wir heute am Internet) – zu wünschen übrig – wir können es auch ohne naturwissenschaftliche Metaphern ausdrücken: die Philosophie hat bislang keine Instrumente, die instrumentelle Vernunft zu Ende zu denken. Das zwanzigste Jahrhundert hat mit seiner exaltierenden Entwicklung der Philosophie eine schwierig zu vollziehende Modifikation aufgebürdet. Philosophie, ihre Geltung scheint im Sinne Adornos *überholt* zu sein. Es breitete sich stattdessen ein *decubitus existentiell* im Sein aus, der jene eigentlich notwendige Modifikation verhindert.<sup>540</sup>

Die Philosophie ist auch, beispielsweise im sozialphilosophischen Sinne Robert Michels Rüstungsindustrie, d. i. institutionalisierte Wissenschaft in enger Verbindung zur aggressiven Exploration der Marktgesellschaft. Es kommt im Verlaufe des Niedergangs der glorreichen Philosophie des Bürgertums zum *Ende der Geschichte*, dem *Umwerten aller Werte* und schließlich zur Entthronisation der Philosophie als einer ersten Wissenschaft in Folge der Partikularisation der Geisteswissenschaften. Unter den totalitären Systemen von Herrschaft der mechanisierten Welt und ihrer Sklaven gibt es auch Totalverweigerer. Radikale Philosophen wie Hegel und Nietzsche retteten mit ihrer Zerstörung der alten, kaum noch anwendbaren Systeme die Stimme der Philosophie im literarischen Feld. So wie der Anspruch auf Realismus einer bildlichen Darstellung von der Malerei auf die Photographie überging, aber dennoch Kunst blieb, so löste die kritische Philosophie das klassische Denken, aber nicht die traditionellen Denkgesetze selbst auf. Ein goldener Schnitt in einer Darstellung bleibt das, was er ist und wie er ist. Je-ner praktische Anteil am Wahren einer Ordnung kann auch im *Verfall* niemals entmachtet werden, denn er ist die wesenhafte Differenz: der *Unterschied im Unterschied*.<sup>541</sup>

Die auf Aristotels basierende Individuation findet sich in ihrer christlich ausgereiften Form bei Aquino, Bruno und Suarez. Sie verläuft mittels der *differentia proxi-*

<sup>538</sup> Vgl. Adorno, *Minima Moralia*, 1. Teil, 46, 128, f.

<sup>539</sup> Agamben, *Die Idee der Prosa*, I, 17.

<sup>540</sup> Levinas, EE, 1°, 39.

<sup>541</sup> Arist., *Met. Phys.* 1038a.

ma über die spezifische Differenz (Form) und die materielle Individualdifferenz. Im Prinzip ist sie mit der Dialektik von Allgemeinem, Besonderem und Individuellem bei Hegel identisch. Die transzendente Einheit der Apperzeption bei Kant bezeichnet derselbe als eine *Synthesis a priori* –. Die Lehre von der *zusammengesetzten Wesenheit* des Aristoteles macht klar, dass jene Wesenheiten die Ursache der Ideen sind, wenn das Frühere und das Spätere daran beachtet wird, also die Verzeitlichung der Idee im Geiste in Gang gesetzt wird (Arist., *Kat.*, 12, 14b). All das legt uns nahe, dass die Sache Vorrang vor der Entität hat, die Henade früher ist als die Monade, und letztendlich auch der Begriff der Seele und des Staates, des Volkes aus dem gesellschaftlich hypostasierten Geist geboren wird.

Quand « la » détermination s'exerce, elle ne se contente pas de donner une forme, d'informer des matières sous la condition des catégories. Quelque chose du fond remonte à la surface, y monte sans prendre forme, s'insinuant plutôt entre les formes, existence autonome sans visage, base informelle. Ce fond en tant qu'il est maintenant à la surface s'appelle le profond, le sans-fond. Inversement, les formes se décomposent quand elles se réfléchissent en lui, tout modelé se défait, tous les visages meurent, seule subsiste la ligne abstraite comme détermination absolument adéquate à l'indéterminé, comme éclair égal à la nuit, acide égal à la base, distinction adéquate à l'obscurité tout entière: le monstre.<sup>542</sup>

Dem Monster des Nationalsozialismus gehen bestimmte philosophische Konzepte voraus, die ich in diesem Kapitel kurz aufzeigen möchte, ohne zu behaupten, dass diese der Grund des Nationalsozialismus sein würden, dennoch partizipieren sie am Nationalsozialismus, und zwar nicht nur durch die Einbildungskraft.

Woher kommt also diesmal das Monster, wenn es kein „monstrierender“ Begriff mehr ist? Mit dem Einzug der Neutralität in die fortschrittliche Philosophie des Bürgertums im frühen 20. Jh. wird klar, dass sie nicht die geringsten Ambitionen an den Tag legte, sich in eine Weltverbesserungsinstanz zu verwandeln.<sup>543</sup> Methodologisch entsteht bei dieser von den Naturwissenschaften geliehenen Neutralität bezüglich jedweder Wahrheit, ganz gleich wie grausam oder schön sie sei, in der Philosophie eine Dimension zwischen Verantwortung und Unverantwortlichkeit, wie Tugendhat es formulierte. Die durch die Neutralität unnatürlich erscheinende Verantwortung der Philosophie gespeiste, sich fortschreitend und umfassend in allen Lebensbereichen institutionalisierende neue Anthropologie, partizipiert soziologisch aufgefasst ebenso wie die moderne

<sup>542</sup> Deleuze, *Différence et répétition*, p. 352.

<sup>543</sup> GA 59, *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 170.

Philosophie an der Rechtfertigung souveräner Machtstrukturen einer all-immanenten, ästhetisierten, nomadischen und deshalb globalen Kriegsmaschinerie, in welcher Krieg, Laster und Elend als die demographische Hygiene der Menschheit angesehen werden.<sup>544</sup>

Die Theorien dieser neuen geistigen Lage wurden davon abgehalten, ein geschlossenes Weltbild zu kreieren, geschweige denn eine einheitliche historische Methode hervorzubringen. Sie scheiterten an der Aufgabe, den teleologischen Sinn der menschlichen Aktivität in der Welt zu stiften, sie sind förmlich an der Hürde der kopernikanischen und politischen Revolution zerborsten. Nach Simmel geht das Bestehende nicht in Philosophie, sondern in Kriege auf, um sich selbst einen Sinn zu verleihen.<sup>545</sup> „Les guerres ne se font plus au nom du souverain qu’il faut défendre; elles se font au nom de l’existence de tous; on dresse des populations entières à s’entre-tuer réciproquement au nom de la nécessité pour elles de vivre. Les massacres sont devenus vitaux.“<sup>546</sup> Die Philosophie verließ den Schreibtisch des Idealisten und ging durch den Import der empirischen Wissenschaften zum Kampf gegen sich selbst über. Philosophie wollte die Welt nicht mehr verbessern. Es entstand ein methodisches Vakuum zwischen Verantwortung und Unverantwortlichkeit in ihr. Der Glaube an linearen Fortschritt war vom Tisch gewischt. Die Künste, die Psychologie und Anthropologie fanden heraus, dass es immer noch das Herz eines Wilden ist, welches der elektrifizierten Welt den inneren Takt vorschrieb. Verrohung und technischer Fortschritt schlossen einander keineswegs aus, sie schienen sich gegenseitig zu determinieren und die Freiheit der Vernunft zu einer Illusion werden zu lassen. Selbst die tiefgründigsten Reflexionen über sie erweckten nun nicht mehr das Gefühl von Autonomie. Auch der romantischste Text war gespeist von brutaler Materialität, in deren Herrschaft Krieg, Laster und Elend als die demographische Hygiene der Menschheit angesehen wurden. Die von Heidegger nach dem ersten Weltkrieg zum System ausgebauten Sorge ums Dasein macht aus (endlichem) Erkennen ein verweisendes Hinnehmen im Spiegel des wesenhaften Seins zum Tode. In angeblicher Verteidigung der antiken Auffassung des *logos* soll die Philosophie in der Kant-

<sup>544</sup> W. Pfannenstiel, *Der Krieg als Lehrmeister der Hygiene*, Bremen: Oldenburg Stalling, 1944. Zur Beschreibung dieses Vorganges siehe: Mumford, *Technics and Civilisation*, V, 10, p. 253 ; Benjamin, GS I.2, p. 469 und Farner, *Der Aufstand der Abstrakt-Konkreten* – denn in diesem Buch wird ein brillanter historischer Abriss des Ineinanderlaufens von Kunst, Politik und Wissenschaft im ausgehenden 20. Jh. präsentiert, auf den ich hier nur latente eingehen kann. Der Begriff der Kriegsmaschine folgt dem Wortlaut von Deleuze/Guattari, *Mille Plateaux*, chap. 9, p. 280, sq.

<sup>545</sup> Simmel, Georg. *Der Krieg und die Geistigen Entscheidungen*.

<sup>546</sup> Foucault, *Histoire de la sexualité I*, p. 180.

Auslegung Heideggers mit dem Sein des Seienden korrespondieren.<sup>547</sup> Soll diese These zu einer empirischen Weltbeschreibung oder wenigstens in eine Realabstraktion hinlaufen, so ist das Seiende (Zuhandenheit) das transzendental-logische Korrelat der Kriegsmaschine (Vorhandenheit). Der mit dem Krieg korrelierende industrielle Fortschritt schließt die von Heidegger im „Man“ skizzierte Möglichkeit einer totalen Evakuierung der Vernunft mit ein, da sich in der Öffentlichkeit eine Verrohung der Bevölkerung nachweisen lässt, die bei Heidegger bis in die Sprache des „Man“, das „Gerede“ hineinreicht. Unter diesem Gesichtspunkt bestätigt die bürgerliche Kritik der Technik bis hin zur Kriegsmaschine von Deleuze und Guattari im Prinzip nur den profanen Fakt, dass der Wilde in der inneren Form derjenigen Zivilisation, die sich einst weit über ihn erhaben gefühlt hatte, überlebt hat – sie bietet keinerlei Ausweg aus dem Dilemma des „Geredes“. Aus diesem Grund kann man das Verfließen von Theorie und Praxis bei Heidegger nicht mit dem des messianischen Marxismus vergleichen. Bei den Aussagen von Heidegger bis Deleuze ist das Verfließen von Theorie und Praxis im Dasein eines (dezentrierten) Subjekts eingebettet, es wird, wie schon bei Hegel selbst zum Werk, die Spitze hierbei stellt eindeutig Nietzsche dar, der den Menschen als Kunstwerk sehen will.

Ganz anders die Ideologie bei Marx, wo die Theorie bereits lebendiges Werk ist, und kein Reflexions-Intervall mehr besteht zwischen Produktion und Reproduktion. Bei Heidegger und schon bei Hegel kann sich das Subjekt in einer unfreien Welt mittels des Innenlebens befreien.<sup>548</sup> So eine Überdrehung des bürgerlichen Leistungsprinzips des Einzelnen ist bei Marx nicht möglich, denn damit zerstört es, oder steht in Widerspruch zu seiner Vergangenheit.<sup>549</sup>

Das Widerstandsargument des Subjekts ist bei Marx und Heidegger ein ganz anderes. Bei Marx ist Widerstand die sie abschaffende Konsequenz der Unterdrückung, während bei Heidegger die Unterdrückung gerade dadurch aufrecht erhalten wird, dass es den Widerstand gibt. Bei Hegel, Schelling bis Heidegger ist der Widerstand des Subjekts das Aushalten des Widerspruchs, während bei Kant und Marx der Drang besteht, diesen Widerspruch als Antrieb zu real – humanistischer, oder auch pragmatischer Aktion zu nehmen. Somit nimmt auch die Kunst dort einen anderen Platz ein: Kunst ist hier nicht wie bei Hegel eine Art historischer Seismograph, der sich poetischen und theoretischen Mitteln

<sup>547</sup> GA 2, SuZ, p. 285 ; GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 72 ; GA 11, *Identität und Differenz*, p. 19.

<sup>548</sup> Lifshitz, *The Philosophy of Art of Karl Marx*, p. 22; p. 28

<sup>549</sup> B. Schmidt, *Das Widerstandsargument in der Erkenntnistheorie*, p. 104.

bedient, sondern die Geschichte bedingt die Kunst. Die Kunst ist dabei eine der Hauptgrundlagen unserer Urteilskraft, mit der wir über die Geschichte Urteilen können.

Die Kritik Heideggers oder auch Nietzsches an Kant ist wie schon die konservative Seite Hegels auf Versöhnung mit dem Gegebenen (Hinnehmen, Hören etc.) aus. Zerstört werden soll nicht die das Subjekt bedingende Gesellschaft, sondern die Gesellschaft im Subjekt, das „auswendig Gelernte“.

Aus der bürgerlichen Angst davor, dass sich die ganze Welt in eine Fabrik verwandeln könnte, wie Marx es einst pointierend bemerkte, muss sich mit der Hässlichkeit der Fabrikenwelt abgefunden werden: damit wird sie zum Ding an sich, und empirisch unbeschreiblich. Dies entwickelt sich zu einem für die bürgerliche Philosophie unumgänglichen Zirkel, indem die Letztelemente von Autonomie dem Kapital zugeschrieben werden, und sie eben gerade nicht die frei Handelnden Kunstwerke sind, die sich einer traditionellen Interpretation dem Markt fügen müssen.<sup>550</sup>

Die Entfremdung soll aus dem Menschen als Kunstwerk vertrieben werden. Sie wird abgedrängt in ein Subjekt der Masse, dem jeglicher Geist abgesprochen ist. Denker wie Gustave Le Bon und die Wegbereiter der kriminellen Anthropologie vertreten die Auffassung der dummen Masse, anstatt sie in der objektiven Sphäre zu kartieren und die epistemologischen Zusammenhänge nachzuvollziehen, in denen das Bild des Menschen zum *Unmenschen* der Weltbildsoziologie wird.<sup>551</sup>

Es ist ja gerade die *Schuld* der Bildung durch die Gebildeten, dass die Masse dumm geblieben ist. Die Erfassung dieser Dummheit durch von Ideologie gespeister Empirie ist allerdings ein *Realproblem*, dem Heidegger wie auch Marx entgegenstehen.

Beginnen wir erneut damit, dass die Philosophie einmal mehr für tot erklärt wurde – dieses Mal trifft es auch den „Menschen“, d. i. seinen kleinbürgerlichen Begriff selbst.<sup>552</sup> Ein Grund hierfür war neben dem propagandistischen Dokumentarfilm als Erzeuger eines neuen Natur- und Menschenbildes der unkalkulierbare Einfluss der Biologie.<sup>553</sup> Einer der führenden Antimetaphysiker seiner Zeit, Ernst Mach,

---

<sup>550</sup> Lifshitz, *The Philosophy of Art of Karl Marx*, p. 59.

<sup>551</sup> Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Berlin, 1997, II, 2, p. 72.

<sup>552</sup> Brecht, *Schriften zur Kunst und Literatur I, Der Dreigroschenprozess*, IV, p. 249, f.

<sup>553</sup> Levinas, EE, p. 29. Das Wort Eugenik wäre wohl in diesem Zusammenhang adäquater, bzw. haben wir weiter oben schon präzisiert, dass es sich um eine bestimmte Biologie handelt, die in ihren Ausartungen von Darwin bis Haeckel reicht.



hegte die tiefe Überzeugung, dass von der Biologie die nächsten großen Aufklärungen der Physik und der Gesamtwissenschaften zu erwarten seien.<sup>554</sup> In der Kunst macht sich gegen den Einfluss dieser speziellen Biologie eine travestierte Metaphysik des Abstrakten, der Technik, der Sachlichkeit, des Dynamischen breit. Die Dissipation von Psychologie und Biologismus ist vielleicht am besten zu studieren, wenn man den Einfluss von George Henry Lewes untersucht. Lewes berief sich zunächst auf Comte, aber reinstallierte das vom Pragmatismus bekämpfte Apriori in Form ererbter Erfahrung.

Es steht, um es präzise zu formulieren, wieder einmal der Übergang von Natur in Kultur in Frage. Man spricht von einer neuen Ontologie zwischen Geschichte und Gemeinschaft,<sup>555</sup> – diesem schwammigen Nukleus der deutschen Soziologie seit Ferdinand Tönnies, der auf Kant und Shaftesbury zurückgeht. Die Philosophie wurde vorher bereits eingeengt durch historischen Relativismus, Psychophysik und Lebensphilosophie.<sup>556</sup>

Die „neurotischen Umstände dieses Zeitgeistes“ (Eco) hielten die Lebens- als auch die Sozialwissenschaften davon ab, einen holistischen Zugang zur Lebenswelt (den Husserl am Eingang zur „Krisis“ forderte) zu bewerkstelligen, obwohl eine erneute Hegel-Renaissance, die als ein solcher Versuch betrachtet werden könnte, in vollem Gange gewesen ist.<sup>557</sup>

Die allein schon gedankliche Undurchsichtigkeit der Lebensverhältnisse führten dazu, dass das metaphysische Bedürfnis, von dem Schopenhauer sprach, auf allen Ebenen der Gesellschaft ungestillt blieb. Metaphysik ist bei Schopenhauer „[...] jede angebliche Erkenntnis, [...] über das, was [...] Natur [...] möglich macht.“<sup>558</sup>

Wo sollte dieses Etwas unter einem vom Krieg und der Biologie entvölkerten Himmel aufgesucht werden? Die alltäglichen Leute, ebenso die Künste sind von transzendentaler Obdachlosigkeit geplagt – ihre Einbildungskraft wird heimatlos.<sup>559</sup> Die Menschheit scheint entwurzelt, die europäischen Wissenschaften in einer Krisis, darauf hin verschließt sich die Metaphysik in einer onto-theologischen Verfassung.<sup>560</sup> Die politische Theologie gewinnt mit dem allgemeinen

<sup>554</sup> Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Kap. V.

<sup>555</sup> Schmitt, *Politische Romantik*, p. 49.

<sup>556</sup> Cf. Windelband, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben ...*, Kap. IV.

<sup>557</sup> Cf. H. Levy, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie* (1927).

<sup>558</sup> Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, p. 180.

<sup>559</sup> Lukács, *Theorie des Romans*, p. 52; GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 136.

<sup>560</sup> GA 11, *Identität und Differenz*, p. 66. Wir bemerken an dieser Stelle mit Derrida, dass diese „clôture“ der Metaphysik bereits ihre Zukunft bedeutet (Derrida, „Phenomenology and the Closure of Metaphysics : Introduction to the Thought of Husserl“ in: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy III* (2003), p. 118).

Irrationalismus der Zwischenkriegszeit immer mehr an Kraft, während der höhere Sinn des individuellen Lebens sich in einer atomisierten, verdinglichten Welt in die einheitsstiftende Wirkung des Krieges ergießt.<sup>561</sup>

Aus was besteht nun diese im engen Sinne *politische* Theologie? Aus der metaphysischen Fusion von Biologie und Geschichte auf Grundlage des Begriffes der letztendlich historisch-geographisch und damit national begründeten Kategorie der Rasse: Darwins *Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* ergreift mit Malthus von den Sozial- und Lebenswissenschaften Besitz und vermengt sich mit anderen meist vulgärmaterialistischen, positivistischen und nicht zuletzt metaphysischen und mystischen Konstruktionen, von denen ich hier nur einige in zeitlicher Reihenfolge und ohne weitere Präzisierung und Differenzierung angeben kann.<sup>562</sup>

Das später als *competitive exclusion principle* bezeichnete Erklärungsmuster war die Grundlage für jene gewaltige *Metábasis eis állo génos*<sup>563</sup> zwischen Metaphysik, Biologie und Geschichte, die mit der im hegelschen Sinne methodologischen Biologisierung der Politik von Statten ging.<sup>564</sup>

„Die metabaseis allē genē [...], waren ja nicht nur theoretische Irrwege. Sie waren – was äußerst wichtig ist – Realitäten.“<sup>565</sup> Die „biologische Politik“ wird von

<sup>561</sup> Cf. Simmel, *Der Krieg und die Geistigen Entscheidungen* (1917).

<sup>562</sup> Galton, *Hereditary Genius: An Inquiry into its Law and Consequences*. New York, 1884; Haeckel, *Anthropogenie*. Leipzig, 1891; Vacher de la Pouge, *Les sélections sociales*. Paris, 1896; Schemann, *Gobineaus Rassenwerk. Aktenstücke und Betrachtungen zur Geschichte und Kritik des ‚Essai sur l’inégalité des races humaines‘*, Stuttgart, 1910; Ders. *Die Rasse in den Geisteswissenschaften. Studien zur Geschichte des Rassengedankens*, 3 Bde., München, 1928ff.; Davenport, *Eugenicis*, New York, 1910; Ders. *Heredity in Relation to Eugenics*, New York, 1911; Robinson, *Practical Eugenics*, New York, 1912; Von Gruber, *Ursachen und Bekämpfung des Geburtenrückgangs im Deutschen Reich*, München, 1914; Laughlin, *Eugenical Sterilization in the United States*, Chicago, 1922; H. F. K. Günther, *Rassenkunde des deutschen Volkes*, München, 1922; Cowdry, *Human Biology and Racial Welfare*, New York, 1930; Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München, 1930; Lundborg, *Die Rassenmischung beim Menschen mit gebührender Berücksichtigung analoger Verhältnisse bei Pflanzen und Tieren*, Den Haag, 1931; Kollektiv, *A Decade of Progress in Eugenics. Scientific Papers of the Third International Congress of Eugenics*, Baltimore, 1934; Carrel, *L’homme, cet inconnu*, Paris, 1935; Grant, *The Passing of the Great Race or the Racial Basis of European History*, New York, 1936; Mühlmann, *Rassen- und Völkerkunde*, Braunschweig, 1936; Ley, *Pesthauch der Welt*, Dresden, 1944.

<sup>563</sup> D. i. laut Aristoteles die nicht mögliche Anwendung von den Beweisen und Beweisprinzipien eines Wissensbereichs auf einen anderen. Siehe: Horn/Rapp (Hg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, p. 276. Der „Kampf ums Dasein“ wird sogar bis ins Weltall ausgedehnt: Du Prel, *Entwicklungsgeschichte des Weltalls*, Leipzig, 1878. Zu Warnungen vor der *Metábasis eis állo génos* siehe: AA XVII, p. 501; AA XVIII, p. 547; AA XXII, p. 489; AA XXIII, p. 353; Husserl, LU I, p; 6.

<sup>564</sup> Haycraft, *Darwinism and Race Progress*, London, 1895, Kap. VI, pp. 111-134; Grotjahn, *Soziale Hygiene und Entartungsproblem*, Jena, 1904; Schallmayer, *Beiträge zu einer Nationalbiologie*, Jena, 1905. Esposito und Lemke führen Rudolf Kjellén als vermeintlichen Urvater des Begriffes der Biopolitik auf (Lemke, *Biopolitik*, Hambourg, 2009, p. 20; Esposito, *Bios*, Minnesota, 2008, p. 16).

<sup>565</sup> Anders, *Über Heidegger*, p. 18.

Schallmayer definiert,<sup>566</sup> der sich hierbei auf den sozialistisch angehauchten Grotjahn beruft. Grotjahn fand einiges Interesse an der Entartungshypothese Weismanns „Über die Vererbung“ (1889), die nach Fangerau recht schnell dazu führte, dass sich die Soziale Hygiene in eine Rassenhygiene umwandelte, sprich, die Eugenik einen Rechtsruck erlitt.<sup>567</sup> Die Soziale Frage wandelte sich um in eine Feindfrage. Man kann diesen noch nicht eindeutigen Rechtsruck z. B. beim Sozialisten Michels bereits 1914 beobachten, ein Agent der Soziologie, der später zu Mussolini wechselte. „Keine nietzscheanische Kunstproduktion von Übermenschen, sondern eine anthropologische Besserung der Rasse durch Eliminierung gänzlich untauglicher wie sittlich minderwertiger Elemente aus der geschlechtlichen Zirkulation“ aber er betont noch: „worauf wir vielleicht noch größeren Wert legen möchten, das Einsetzen einer die ökonomischen und sozialen Verhältnisse des Menschen bessernden Reformarbeit. Darin scheint uns, in Stichworten angegeben, die Aufgabe des Eugenismus zu bestehen.“<sup>568</sup>

Der Feind ist hierbei derjenige, der scheinbar Funktionsuntüchtig ist (Alfred Rosenberg sprach von Ballastexistenzen): die Behinderten, die Wahnsinnigen, die Fremden, die „Juden“, die industrielle Reservearmee, die Revolutionäre. Niceforo leitete als einer der ersten die Inferiorität der unteren Klassen gegenüber den Besitzhabenden mit sozialwissenschaftlicher Empirie herbei.<sup>569</sup>

Die schließlich allgemein breitgetretene Entartungshypothese stützt sich auf die Theorie, dass sich bei einer Sorte von Schwanzlurchen die Augen zurückgebildet haben, da sie in ihrem Medium dem Überleben nicht unabdingbar sind. Jener schon in der Biologie selbst gewagte Schluss führte zur Übertragung dieser Hypothese auf den Massenmenschen, diese (scheinbar geistlose, aber doch durch die Vernunft erzeugte) Kreatur, hervorgebracht durch das Medium der Industriegesellschaft und später präziser auf alle als „Feind“ markierten Bevölkerungsschichten. Dieser neuartige, metaphysische und damit wirklichkeitsmächtige Vorstellung bringt es mit sich, dass sich durch die Nation das Organische und das Mechanische im „stofflichen Bestand des Staatskörpers“ aufheben.<sup>570</sup> Es ist nun nicht mehr wirklich wichtig, ob sich jeder die gleiche

<sup>566</sup> Schallmayer sah die verhängnisvolle Verknüpfung von Eugenik und Metaphysik bereits kommen (Sheila Faith Weiss, *Race Hygiene and national Efficiency. The Eugenics of Wilhelm Schallmayer*, Berkeley: California UP, 1987, p. 101.)

<sup>567</sup> Fangerau, *Das Standardwerk zur menschlichen Erblchkeitslehre und Rassenhygiene von Erwin Baur, Eugen Fischer und Fritz Lenz im Spiegel der zeitgenössischen Rezensionenliteratur 1921-1941*, Bochum, 2000, I, p. 13.

<sup>568</sup> Robert Michels, *Probleme der Sozialphilosophie*, Kap. II, p. 53.

<sup>569</sup> Niceforo, *Les classes pauvres. Recherches anthropologiques et sociales* (1905).

<sup>570</sup> Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehung der Cultur aus neuen*

Nation vorstellt. Es geht vielmehr wie bei Schopenhauer um das metaphysische Privileg einer Vorstellung davon, dass alle die selbe Vorstellung haben.<sup>571</sup>

Zur humangeographischen Auffassung der isolierten Staatengebilde im Sinne Johann Heinrich von Thünens tritt der metaphysische Komplex des Staates, das *Kultursystem*, welches bei Dilthey als „eigenstes Wesen geschichtlichen Daseins“ charakterisiert wird.<sup>572</sup> Sein Zeitgenosse Georg Simmel postuliert wie dessen Lehrer Lazarus die Hypothese eines abgetrennten Nebeneinander von Seinsprovinzen, was der solipsistischen Kulturauffassung auf allen Seiten in die Hände spielt.<sup>573</sup> Die Konzeption der Regionalontologien<sup>574</sup> von Husserl verstärkt diese Haltung innerhalb der Philosophie noch im Rahmen der Seinslehre. Bewusstsein ist nur noch ein „Medium“ unter vielen, auf denen sie sich abspielt.

Der moderne Staatskörper wird jedoch nicht phänomenologisch, sondern durch Statistik observiert, und es ist letztendlich sie, welche den zu transzendierenden Schein von Objektivität, und sei dieser geodeterministisch, biologistisch, usw., über die Nationalkulturen legt. Die Bildung der Nationalkulturen in diesem Sinne wurde ja bereits seit der Überschneidung von Buchdruck, Reformation und Kapitalismus ungeheuer beschleunigt.<sup>575</sup> Der in dieser Weise individuierte und isolierte Staat ist der Prototyp des modernen Staates.<sup>576</sup> Die stalinistischen und zionistischen Konzeptionen jener Epoche haben ebenso ihren Ursprung in diesen Relationen.<sup>577</sup> Auch das „Hin-aus-stehen“ des Seins im Gehäuse der Sprache in Heideggers im Humanismusbrief (GA 9, p. 326) oder auch die Definition des Staates in *Die Frage nach der Technik* von 1953 geht ungeheuerlich konform mit dieser Entwicklung, und dies unter Einbezug der klassischen Metaphysik bis

---

*Gesichtspunkten*, Braunschweig, 1877, p. 345. Beispiele, wie dieser Nationalismus noch aussehen kann bieten: Gustave De Molinari, *La Viriculture*, Paris, 1897; E. Stadtler, *Die Diktatur der Sozialen Revolution*, Leipzig, 1920.

<sup>571</sup> Poole, *Nation and Identity*, p. 14.

<sup>572</sup> Dilthey, „Das Wesen der Philosophie“ in: Hinneberg (Hg.), *Die Kultur der Gegenwart I*, p. 34.

<sup>573</sup> Lazarus, *Über die Ideen in der Geschichte*, p. 88. Lazarus nimmt dies übrigens zur Rechtfertigung, die Wissenschaftsgrenzen zu überspringen, scheut sich aber ebenso wie die Philosophen der Achsenmächte vor der Aufgabe, Geschichte als eine Naturwissenschaft zu behandeln.

<sup>574</sup> Simmel schickte Husserl 1911 eine Ausgabe von „Hauptprobleme der Philosophie“, wo Simmel von Erkenntnisprovinzen spricht. (HUA Dokumente III/6, *Briefwechsel*, p. 406).

<sup>575</sup> Anderson, *Imagined Communities ...*, p. 320.

<sup>576</sup> Lefebvre, *De l'État de Hegel à Mao par Staline*, Paris, 1976, XIV.

<sup>577</sup> Stalin, *Werke II*, Berlin, 1950, *Marxismus und nationale Frage* [1913], p. 266-333; Ruppin, *Die Juden der Gegenwart*, Berlin, 1904, p. 211-229; Zollschan, *Revision des jüdischen Nationalismus*, Wien 1919, I, p. 43. In Opposition zu dieser Entwicklung stehen die Bakunisten und Anarchisten, auch Trotzki mit *Die permanente Revolution* spricht sich gegen den Nationalismus aus. Das viel umstrittene Buch von Sternhell zum Thema wird anscheinend auch von rechten Theoretikern beansprucht: Sternhell, *The Founding Myths of Israel*, Princeton, 1998.

Schopenhauer und Nietzsche.<sup>578</sup> Heidegger mag zwar den Täuschungen der Dialektik Hegels nicht erlegen sein, aber der hegelsche *Inklusionsmythos* von Begriff und Begriffenem, also sein „System“, dem wie den Prinzipien der Philosophie von Descartes nichts entweichen soll, findet sich in poetischer Form in Heideggers doppelter Setzung der Identität und Differenz im Ereignis. „Im Ereignis schwingt das Wesen dessen, was als Sprache spricht, die einmal das Haus des Seins genannt wurde.“<sup>579</sup>

Es gibt auch hier, wie bei Hegel zwei Anfänge: Der Geschlossenheit der technischen Welt steht eine vage „Offenheit“ entgegen, die Heidegger weder ausformuliert, noch der *Sicht* zugänglich macht.<sup>580</sup> Die Offenheit besteht vielmehr in einem „Miteinander“ von Selbstheiten. Den Begriff der Rasse ist *nicht nur aber auch* biologisch bei Heidegger.<sup>581</sup> Die Inklusion der Biologie unterstreicht die Kompromissbereitschaft und den Pragmatismus dieses Denkers im Vergleich zu beispielsweise Theodor Litt, der aufgrund der vollständigen Ablehnung des biologischen Rassebegriffes seine Professur niederlegte.<sup>582</sup> Heidegger schiebt, um sich vor dem Biologismus-Vorwurf zu schützen Nietzsche, sozusagen „den geformten Teig zum Backen in den Ofen“ vor.<sup>583</sup> Es gibt jedoch weder bei Nietzsche noch Heidegger ein Indiz dafür, dass Heidegger den biologistischen Rassebegriff strikt abgelehnt hätte, obwohl er behauptet: „So wenig der Wille zur Macht biologisch, vielmehr ontologisch gedacht ist, so sehr hat Nietzsches Rassengedanke nicht einen biologistischen, sondern einen metaphysischen Sinn.“<sup>584</sup> Hierbei ist zu bedenken, dass gerade bei Simmels Nietzsche-Interpretation dieser Anti-Biologismus genau aus dem Desiderat erwächst, als Philosoph Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften zusammen zu denken. Dieses Scheitern der Philosophie, was wir methodisch ausgeformt bei Dilthey finden, ist gleichzeitig die abgrenzende Rettung der Philosophie gewesen, für den der Preis eines historischen Relativismus gezahlt werden musste. Man könnte sagen, dass jene Philosophen vor den Theorien Einsteins und Darwins derart kapitulierten, sowie die heutige Philosophie zwar der Big-Bang-Theorie oder Quarks misstraut, aber keine bessere Weltursprungshypothese aufzuweisen hat.

<sup>578</sup> „Schon wenn wir »Hauswesen«, »Staatswesen« sagen, meinen wir nicht das Allgemeine einer Gattung, sondern die Weise, wie Haus und Staat walten, sich verwalten, entfalten und verfallen.“ (GA 7, *Vorträge und Aufsätze*, p. 34).

<sup>579</sup> GA 11, *Identität und Differenz*, p. 48.

<sup>580</sup> G. Schmitt, *The Concept of Being in Hegel and Heidegger*, p. 48.

<sup>581</sup> Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, p. 59.

<sup>582</sup> Leaman, *Heidegger im Kontext*, p. 24.

<sup>583</sup> GA 5, *Holzwege*, p. 280.

<sup>584</sup> Heidegger. GA 6.2: *Nietzsche II*, p. 278.

Neben dem Rassebegriff gewonnen aus der „wissenschaftlichen Beschreibung des Leibes“ die Heidegger als „organisch“ versteht, kommt der Sprache die Rolle der Volksbildung zu (GA 11, *Identität und Differenz*, § 28, f.). „Nur wo die unbedingte Subjektivität des Willens zur Macht zur Wahrheit des Seienden im Ganzen wird, ist das Prinzip der Einrichtung einer Rassenzüchtung, d. h. nicht bloße aus sich wachsende Rassenbildung, sondern der sich selbst wissende Rassengedanke möglich und d. h. metaphysisch notwendig.“<sup>585</sup> Es kommt, sozusagen durch das Ineinanderlaufen all dieser Formen zu einer desubstanzialisierten Metaphysik der Rasse, in dem auch das Mystische und das Biologische ihren sozialtechnologischen Platz finden.

Le fait de « reconstruire » la race comme un effet combiné de ces logiques de classe, de sexe et de religion aurait l'immense avantage de contribuer à la désubstantialiser, à la démythifier. Même la race « biologique » qui se présentait au XIXe siècle (et encore au XXe) comme un concept « scientifique » devrait et pourrait être interprétée en ces termes, ce qui nous aiderait précisément à comprendre comment l'institution scientifique est demeurée profondément marquée dans son fonctionnement comme dans ses fonctions politiques de légitimation par des structures sociales de type capitaliste, patriarcal et monothéiste.<sup>586</sup>

Die größte Differenz zwischen dem Nationalsozialismus und den ansonsten angesprochenen Theorien betrifft die Einbindung der Eugenik in das Rassenkonzept. Diese von Taguieff als „synthèse eugenico-raciste“ beschriebene Setzung findet man nur hier.<sup>587</sup> Der spezifisch „deutsche“ Antisemitismus findet sich bereits bei Luther, der fordert, Missgeburten in den Fluss zu werfen. Spätestens seit den Hep-Hep-Unruhen im Deutschen Reich ist er nicht nur exerzier- sondern auch salonfähig gemacht worden und breitete sich über die Universitätslandschaft aus.<sup>588</sup> Mit dem Buch *Mittgart – Ein Weg zur Erneuerung der Germanischen Rasse* (1906) fügt W. Hentschelt der Eugenik und der Vorstellung des isolierten Staates noch zusätzlich eine geschichtsfälschende Mystik unter, die in einem „Aufsteigenden Leben“ gipfeln soll.<sup>589</sup> Rolf von Sonjevski-Jamrowski brachte die Ideologie des isolierten Staates mit dem Film

<sup>585</sup> Heidegger, GA 50: *Nietzsches Metaphysik*, IV, p. 56, f..

<sup>586</sup> Balibar, „Le retour de la race“ in: *Mouvements*, 2007/2, No. 50, p. 171.

<sup>587</sup> P.-A. Taguieff, *The force of prejudice on Racism and its Doubles*, Minneapolis, 2001, p. 226.

<sup>588</sup> L. A. von Arnim, *Texte der deutschen Tischgesellschaft (1811–1816)*, Tübingen, 2008; Treitschke, *Ein Wort über unser Judenthum*, Berlin, 1880; Dühring, *Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres und die Ausscheidung alles Judäerthums durch den modernen Völkergeist*, Berlin, 1897; Sombart, *Die Zukunft der Juden*, Leipzig, 1912.

<sup>589</sup> Goodrick-Clarke, *Black Sun*, New York, 2002.

„Blut und Boden“ (1933) auf die Leinwand.<sup>590</sup> Die Körperbautypologie des Nazi-Psychiaters Kretschmer, ein auf visualisierten Stereotypen aufgebauter Selektionskatechismus wird noch von Jean Paul Sartre als „schöne Studie“ bezeichnet und findet sich auch heute in fast jedem Psychologielexikon wieder.<sup>591</sup> Baur, Fritz et Lenz schließlich zeichnen das nationalsozialistische Bild des jüdischen Typus, das spätestens mit dem Film *Der Ewige Jude* (F. Hippler, 1940) im Alltag Gang und Gebe wurde.<sup>592</sup>

Die seit langem zirkulierende Notion des *Typus* im Sinne von Lombroso und Garofalo wird begleitet von einer mehr philosophischen Ansicht im Sinne Trendelenburgs und Diltheys.<sup>593</sup> Der Gipfelpunkt der philosophischen Anthropologie rechten Schlages dieser Zeit wird von Leuten wie Gehlen oder Rothacker realisiert.<sup>594</sup> Auch der späte Husserl möchte schließlich mit „eidetischer Methode [...] die Wesensform der transzendentalen Leistungen in aller Typik von Einzelleistungen und intersubjektiven Leistungen [...] in all ihren sozialen Gestalten“ erforschen (HUA VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 182). Husserl, der zumal abfällige Bemerkungen über „Chinesen“, „Neger“, „Zigeuner“ und auch „Juden“ machte, gehört allerdings noch in die moderate Kaste der ideologischen Wegbereiter des philosophischen Nationalsozialismus, der von der Amplitude her von Lukács einem Simmel gleichgestellt wird. Zur Nazi-Theorie der Rasse im engeren Sinne trugen bis zu einem bestimmten Grad auch „deutsche Juden“ bei, so z. B. der Eugeniker Heinrich Wilhelm Poll.<sup>595</sup> *Otmar Freiherr von Verschuer*

<sup>590</sup> „[...] le mythe du sang se transformait, lui, dans le plus grand massacre dont les hommes pour l’instant puissent se souvenir.“ (Foucault, *Histoire de la sexualité I*, p. 197)

<sup>591</sup> E. Kretschmer, *Körperbau und Charakter*, Berlin, 1931 ; J.-P. Sartre, *L’être et le néant*, Paris, 1976, 3<sup>e</sup> Partie, 2, II, p. 399. Wie das mit seinem Radiobeitrag über die Besatzung in Situations III (Paris, 1949, pp.11-14) übereinkommt, kann ich mir nicht erklären.

<sup>592</sup> F. Lenz, *Menschliche Auslese und Rassenhygiene*, München, 1921.

<sup>593</sup> Cf. Wach, *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss auf Dilthey*; Böhnigk, „Die nationalsozialistische Philosophie Erich Rothackers“ in: Sandkühler (Hg.), *Philosophie im Nationalsozialismus*, Hamburg: Meiner, 2009.

<sup>594</sup> Rothacker, „Die Kriegswichtigkeit der Philosophie“ in: Chuboda (Hg.), *Wissenschaft im Kampf für Deutschland*, Bonn, 1944.

<sup>595</sup> J. Braund, J. / Sutton, D. G., „The Case of Heinrich Wilhelm Poll (1877-1939): A German-Jewish Geneticist, Eugenicist, Twin Researcher, and Victim of the Nazis“ in: *Journal of the History of Biology*, Vol. 41, No. 1 (Spring, 2008), pp. 1-35. Hier nur einige andere Bücher zu diesem Kontext: Gumprowicz, *Der Rassenkampf*, Innsbruck, 1883; Zollschan, *Das Rassenproblem*, Wien, 1912; Teilhaber, *Der Untergang der deutschen Juden*, Berlin, 1921; Fishberg, *Die Rassenmerkmale der Juden*, München, 1913. Interessant in diesem Bezug ist auch der deutsche Jude Fromm: G. Aly, *Fromms – Wie der jüdische Kondomfabrikant Julius F. unter die deutschen Räuber fiel*. Frankfurt, 2007. Es handelte sich meist um Atheisten oder konvertierte Denker, und selbst Husserl konvertierte zum Protestantismus. Eine neuere aber mir zumindest schon beim Überfliegen fragwürdig gewordene Arbeit zum Thema: V. Lipphardt, *Biologie der Juden, Jüdische Wissenschaftler über « Rasse » und Vererbung 1900-1935*. Göttingen, 2008.

instrumentalisierte „ihre“ Lehren für das Amt Rosenbergs – wenn man sich ein Bild von diesem Mann macht, hat man die historische Bewegung, die ich hier zu beschreiben versuche fast vollständig erfasst, aber noch lange nicht erklärt.

Wegbereitend in der Pädagogik war die Forderung Eduard Sprangers nach der Aufhebung des Unterschieds von Rassenwissenschaft und Rassenideologie.<sup>596</sup> Spengler, der laut Heidegger der wichtigste politische Erzieher der 20er und 30er Jahre gewesen sei<sup>597</sup> – hatte eine ähnliche Meinung wie Nietzsche über die Deutschen. Nietzsche und Chamberlain sagen dasjenige von den Deutschen, was Heidegger von der Wissenschaft sagt, nämlich dass sie gedankenlos seien.<sup>598</sup> Diese negative Auffassung über die Deutschen soll nun als Antrieb zu deren Perfektion genommen werden. Der später von Alfred Rosenberg als marxistisch und semitisch abgetane Spengler hatte eine ähnliche Meinung wie Nietzsche über den „Deutschen“. Er sei eine idealistische Uniform, die durch die gemeinsame Sprache notdürftig als Einheit festgestellt wäre. Er sei unpolitisch und unpraktisch, keine ‚Rasse‘ im Sinne einheitlich auf das Wirkliche gerichteter Instinkte.<sup>599</sup> Von Spengler und Spann wird derjenige „Sozialismus“ nur vorbereitet, mit dem die NS Propaganda zu Anfang warb, bevor sie sich nach starkem Anhängerverlust zum blanken Gewaltregime aufrüstete.<sup>600</sup>

Die kleinbürgerliche Philosophie à la Spengler, dessen Fatalismus bereits in seiner Dissertation über Heraklit zum Vorschein kommt, war ab einem bestimmten Punkt nicht mehr in der Lage, diese „[...] zusammenbrechende Welt noch unverhüllt zu verteidigen [...]“.<sup>601</sup> Hier mag auch der Grund für Heideggers Ausstieg in den Schwarzwald, für seinen „Absturz“ und letztendlich auch für die „Kehre“ liegen. Die Erklärung der Rassenentstehung blieb trotz der Hypertrophierung des Sozialdarwinismus am Ende den „echten“ Philosophen überlassen.<sup>602</sup> Die Ausbeutung der antiken Philosophie zur Rechtfertigung des Eugenismus wird von H. F. K. Günther und einem Schüler Husserls, J. Bannes übernommen.<sup>603</sup> (Man merkt hier jedoch deutlich, dass Husserl von der Last der institutionellen Verantwortung schier erdrückt wurde. Nicht nur Depressionen und Selbstzweifel,

<sup>596</sup> B. Ortmeier, *Eduard Spranger und die NS-Zeit*, p. 46.

<sup>597</sup> GA 47, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, p. 75.

<sup>598</sup> Spengler, *Preußentum und Sozialismus*, p. 30; Nietzsche, KSA 12, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, p. 450; H. S. Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts I*, München, 1904, p. 530; GA 7, *Vorträge und Aufsätze*, p. 133.

<sup>599</sup> Spengler, Oswald. *Preußentum und Sozialismus*. 11, p. 30.

<sup>600</sup> So z. B.: Spann, *Der wahre Staat* (1921).

<sup>601</sup> Hans Günther, *Der Herren eigener Geist*, p. 165.

<sup>602</sup> Bourdieu, *Die Politische Ontologie Martin Heideggers*, p. 134.

<sup>603</sup> H. F. K. Günther, *Platon als Hüter des Lebens* (1928); J. Bannes, *Hitlers Kampf und Platons Staat* (1933). Im Prinzip nehmen sie Platon in der Form, in der ihn Karl Popper hingestellt hat.



sondern *idola fori* im wahrsten Sinne des Wortes hinderten ihn daran, seine Schüler – *Hans Reiner* wäre ein weiterer solcher Fall – angemessen zu wählen, man muss nur einen Blick in seinen Briefwechsel werfen. Übrigens spart sogar Lukács in seinem Buch *Die Zerstörung der Vernunft* Husserl weitestgehend aus.) Platons *Politeia* wird von Bannes und Günther herangezogen, um die Megalanthropogénésie, wie Louis-Joseph-Marie Robert die Eugenik nannte, philosophisch rechtfertigen soll. Der Begriff der Rasse bei Platon hatte keine biologischen Implikationen.<sup>604</sup> Dennoch findet man bei ihm eine Idealisierung des Staates, die er von mystifizierten Mächten (Atlantis) bedroht sieht.<sup>605</sup> Im Nationalsozialismus wird diese Konzeption auf den Kopf gestellt: der Staat wird mystifiziert, und die Idee des Feindes immer deutlicher. Die Kategorien Art und Gattung dienen bei Aristoteles zur Grundlegung der Biologie, wobei er die Gattung auch mit dem Begriff des Eidos vertauscht, während bei Platon Eidos und Idee ineinander verschwimmen. Klar ist, dass diese Terme wie in Kants Logik nicht nur logische, sondern auch genealogische, bzw. historische Implikationen liefern.<sup>606</sup>

Ähnlich wie die griechische Philosophie zum Aufbau der christlichen Lehren mobilisiert wurde, wird sie, oder besser ihr Simulakrum nun dazu missbraucht, den faschistoiden Kulturkreis zu durchdringen. Was besagt das für die hier analysierte Dimension von Theorie? Gentile entlässt 1912 eine Metaphysik in die Welt, in der die Rasse nicht die natürliche Grundlage des Geistes sein könne, da die Individualität der Rasse durch ihre eigene Geschichte charakterisiert sei. *Die Geschichte der Rasse selbst sei die Bedeutung des Begriffs der Rasse.*<sup>607</sup> Schon früher stellte der Comte de Gobineau den an Hegel erinnernden Gemeinplatz, dass es nur im Okzident eine wirkliche Geschichtsschreibung gäbe, auf das Fundament seiner Rassentheorie.<sup>608</sup> 1916 definiert Heidegger den Staat als *Objektivierung des menschlichen Geistes* und trägt den Geschichtswissenschaften die Erforschung des Menschen als eines nicht-biologischen Objektes auf.<sup>609</sup> Danach liefert *SuZ* die Stücke zu einer Anthropologie, die *vor* der Biologie liegen sollen.<sup>610</sup> Heidegger behauptet, dass Nietzsches Wille zur Macht ontologisch wäre, und sein

<sup>604</sup> Cf. R. Esposito, *Bios*, p. 53, f.

<sup>605</sup> W. Windelband, *Platon*, p. 152, f.

<sup>606</sup> S. Müller-Wille, „Cabbage, Tulips, Ethiopians – “Experiments” in Early Modern Heredity, in: A Cultural History of Heredity“ Max-Planck-Institut for the History of Science, 2002.

<sup>607</sup> G. Gentile, *The theory of mind as pure act*, chap. XII, p. 201. Vgl. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, chap. VIII.

<sup>608</sup> A. de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, 1884, t. I, p. 525-535.

<sup>609</sup> GA 1, *Frühe Schriften*, p. 426; Derrida, *De l'esprit* ..., p. 117-130; Levinas, *Œuvres I*, p. 105.

<sup>610</sup> GA 2, *SuZ*, § 5, p. 23, f.; § 9, p. 60; § 28, p. 147, f.

Rassengedanke keinen biologischen, sondern einen metaphysischen Sinn haben würde.<sup>611</sup> Er spricht von einer metaphysischen Notwendigkeit der Rassenzüchtung, sobald die „unbedingte Subjektivität des Willens zur Macht zur Wahrheit des Seienden im Ganzen“ werde.<sup>612</sup> In einem seit längerem umstrittenen Buch schlägt ein fiktiver Hitler fast exakt den selben Ton an. Rauschning hat, obwohl es inzwischen als nachgewiesen gilt, dass sein Buch nicht ganz der Wahrheit entspricht, gar aus Geldgier geschrieben sei, dennoch den Kern der Rassenpolitik Hitlers genauestens benannt, während die „Protokolle von Zion“ reine Vorurteile zur Schau stellen:

„I know perfectly well,“ he said, „just as well as all these tremendously clever intellectuals, that in the scientific sense there is no such thing as race. But you, as a farmer and cattle-breeder, cannot get your breeding successfully achieved without the conception of race. And I as a politician need a conception which enables the order which has hitherto existed on historic bases to be abolished and an entirely new and anti-historic order enforced and given an intellectual basis. Understand what I mean,“ he said, breaking off. „I have to liberate the world from dependence on its historic past. Nations are the outward and visible forms of our history. So I have to fuse these nations into a higher order if I want to get rid of the chaos of an historic past that has become an absurdity. And for this purpose the conception of race serves me well. It disposes of the old order and makes possible new associations. France carried her great Revolution beyond her borders with the conception of the nation. With the conception of race, National Socialism will carry its revolution abroad and recast the world.“ Hitler concluded, with growing fervour: | „Just as the conception of the nation was a revolutionary change from the purely dynastic feudal states, and just as it introduced a biological conception, that of the people, so our own revolution is a further step, or, rather, the final step, in the rejection of the historic order and the recognition of purely biological values. And I shall bring into operation throughout all Europe and the whole world this process of selection which we have carried out through National Socialism in Germany. The process of dissolution and reordering will run its course in every nation, no matter how old and firmly knit its social system may be. The active section in the nations, the militant, Nordic section, will rise again and become the ruling element over these shopkeepers and pacifists, these puritans and speculators and busybodies. This revolution of ours is the exact counterpart of the great French Revolution. And no Jewish God will save the democracies from it. There is a stern time coming. I shall see to that. Only the tough and manly element will endure. And the world will assume a new aspect.“<sup>613</sup>

---

<sup>611</sup> GA 62, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, p. 278.

<sup>612</sup> GA 50, *Grundbegriffe*, p. 56, f.

<sup>613</sup> Hermann Rauschning, *The Voice of Destruction*, New York, 1940, p. 232, f.

Heidegger betonte gegenüber Löwith, dass „[...] sein Begriff von der »Geschichtlichkeit« die Grundlage für seinen politischen »Einsatz« wäre.<sup>614</sup> Forensisch bedeutsam ist die Abschrift des letzten Briefs von Heideggers Frau Elfriede an Husserls Gattin 1933, ein paar Monate bevor Heidegger das in mehrere Sprachen, auch ins Französische übersetzte Bekennerschreiben zu Hitler vorträgt. Interessant ist besonders die Formulierung, dass sie in den *letzten Jahren* ihre Dankbarkeit den Husserls gegenüber nicht zeigen durfte.

Wenn mein Mann in seiner Philosophie andere Wege gehen musste, so wird er nie vergessen, was er als Schüler Ihres Gatten auch gerade für seine eigenste Aufgabe gewonnen hat. Und was Sie selbst uns in den harten Jahren nach Kriegsende an Güte und Freundlichkeit zuteil werden ließen, werde ich nie vergessen. Ich habe so sehr darunter gelitten, dass ich Ihnen diese Dankbarkeit in den letzten Jahren nicht mehr zeigen durfte, obgleich ich nie recht verstand, welches Gewebe von Missverständnissen Sie in uns nur die sehen ließen, die Sie beide enttäuschten. Zu all dem kommt aber noch die tiefe Dankbarkeit gegen die Opferbereitschaft Ihrer Söhne und es ist ja nur im Sinne dieses neuen Gesetzes, wenn wir uns bedingungslos und in aufrichtiger Ehrfurcht zu denen bekennen, die sich in der Stunde der höchsten Not auch durch die Tat zu unserem deutschen Volk bekannt haben.<sup>615</sup>

Heidegger hatte eine zurückgebliebene Gesellschaftsauffassung, die sich in seinem Bekenntnis zu Hitler auf ihrem Klimax befindet. Er redet wie Spann noch im Junkerdeutsch von Ständen anstatt von Klassen oder Schichten. Diese politische „Blauäugigkeit“ – Heidegger verbindet mit Hitler, der Deutschlands Straßen in den Zwanziger Jahren in ein Schlachtfeld verwandelte – einen *Willensentschluss zum Frieden der Völker*<sup>616</sup> – ist für einen der angeblich bedeutendsten Philosophen des 20. Jahrhunderts, auf Dauer unentschuldigbar.

... Bleiben wir noch ein wenig bei Husserl.

---

<sup>614</sup> Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, p. 57.

<sup>615</sup> HUA, Dokumente III/4, *Briefwechsel*, p. 160. Es ist erstaunlich, wie „vaterlandstreu“ deutsche Juden waren. Simmel verfasst im ersten Weltkrieg aus Straßburg einen Brief an Husserl in dem zu lesen ist: „[...] ich fühle innerhalb dieser ungeheuren Schicksale meine Existenz als etwas recht überflüssiges, obgleich ich natürlich von Anfang an gesucht habe, mich hier u. da nützlich zu machen. Meine Frau kann schon mehr für die Sache tun, am meisten mein Sohn, der Arzt in einem hiesigen Lazarett ist u. recht vieles u. Nützliches zu tun hat. Doch habe ich das Gefühl, daß, wer weder selbst hinausgeht noch ein Kind hinausschickt, die Weihe nicht empfangen hat - als wäre er nicht würdig | befunden, am Opfer teilzunehmen. Es bleibt nur die schwache Hoffnung, daß das erhoffte künftige Deutschland uns wieder ein Leben ermöglichen wird, von dem Sinn u. Segen ausgehen kann.“ (HUA, Dokumente III/6, *Briefwechsel*, p. 409, f.). Im Nationalsozialismus war es Teil der Judenhetze zu behaupten, dass sie im ersten Weltkrieg zahlenmäßig weniger Leute verloren hätten, als die Gesamtbevölkerung.

<sup>616</sup> Heidegger in: *Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat*, Nationalsozialistischer Lehrerbund Sachsen, Dresden, 1933, p. 13, f.

Da ich sah, daß [...] niemand mir ernstlich folgte und – bei der absoluten inneren Gewissheit, daß die phänomenologische Reduktion und der transzendental-constitutive Aufbau der Philosophie für diese eine „Copernikanische“ Umwendung bedeute [...], so versteht es sich, wie große Hoffnungen ich auf Heidegger setzte. [...] Als er nach Marburg kam, galt mir sein gewaltiger Lehrerfolg als wie mein eigener Erfolg. [...] fast war ich innerlich überzeugt, daß ihm die Zukunft der phänomenologischen Philosophie anvertraut sei und er mich nicht nur beerben, sondern übersteigern werde. Allerdings als 1927 „Sein u. Zeit“ erschien, war ich von dem neuartigen Sprach- und Denkstil befremdet. Zunächst traute ich seiner nachdrücklichen Erklärung: Fortsetzer meiner Forschung zu sein [...] Ich wollte mir, angesichts der für meine Denkungsart so schwer zugänglichen Theorien nicht eingestehen, daß in ihnen die Methode meiner phänomenologischen Forschung u. die Wissenschaftlichkeit überhaupt preisgegeben sei. [...] Er selbst [p. 181 | p. 182] leugnete stets, daß er meine transzendente Phänomenologie preisgebe u. verwies mich auf seinen künftigen 2. Band. [...] So erklärt es sich, daß ich ihm (was ich nachher zu bedauern genug Anlaß hatte) die Herausgabe meiner Zeitvorlesungen von 1905 übertrug und daß ich ihm (!) meinen Entwurf zu einem Artikel in der „Encyclopædia Britannica“ zur Kritik vorlegte u. mit ihm gemeinsam(!) nezugestalten suchte (was natürlich prompt misriet). Ich erwähne noch, daß ich oft genug gewarnt worden war: Heideggers Phänomenologie sei etwas total anderes als die meine; seine akademischen Vorlesungen wie sein Buch seien statt Fortbildungen meiner wissenschaftlichen Arbeiten vielmehr in offenen oder in versteckten Angriffen darauf gerichtet, sie im Wesentlichsten zu discreditieren. Wenn ich dergleichen Heidegger freundschaftlich erzählte, lachte er u. sagte: Unsinn! [...] Unser Verkehr nach Antritt seiner Stelle dauerte etwa 2 Monate lang, dann wars, in aller Friedlichkeit vorbei. Er entzog sich eben auf einfachste Weise jeder Möglichkeit wissenschaftlicher Aussprache, offenbar für ihn eine unnötige, unerwünschte, unbehagliche Sache. [p. 183...] Unmittelbar nach dem Druck meines letzten Buches wandte ich, um zu einer nüchtern-endgiltigen Stellung zur Heideggerschen Philosophie zu kommen, zwei Monate dem Studium von Sein u. Zeit zu, sowie der neuern Schriften. Ich kam zum betrüblichen Ergebnis, daß ich philosophisch mit diesem Heideggerschen Tiefsinn nichts zu schaffen habe, mit dieser genialen Unwissenschaftlichkeit, daß Heideggers offene u. verdeckte Kritik auf grobem Missverständnis beruhe, daß er in der Ausbildung einer Systemphilosophie begriffen sei von jener Art, die für immer unmöglich zu machen ich zu meiner Lebensaufgabe stets gerechnet habe. Das haben längst schon alle Anderen gesehen, nur ich nicht.<sup>617</sup>

Man kann nicht von der Hand weisen, dass Nietzsche und Heidegger den Biologismus ablehnen (sogar Rosenberg wurde unter den Verdacht gestellt, eine solche Haltung eingenommen zu haben). Aber: es ist gerade diese Resignation der Philosophie gegenüber den Naturwissenschaften, die es ermöglicht, den Biologismus wie bei Gentile in Geschichtlichkeit zurückzuverwandeln. Mit der

<sup>617</sup> Husserl an Pfänder 06.01.1931 in: HUA, Dokumente III/2, *Briefwechsel*, p. 180 – 184.

späteren Aufgabe selbst dieser „wissenschaftlichen Geschichtstheorie“ wurde ein prinzipienloser, voluntaristischer Aktivismus auf den Thron erhoben,<sup>618</sup> für den der Wille zur Macht Nietzsches wider Willens den Nazis Modell zu stehen hatte.

Aber die moderne Reimplantierung der Metaphysik lässt sich epistemologisch nicht auf den Idealismus von Nietzsche bis hin zu Kant, sondern auf den Positivismus zurückführen. Ein Rest positivistischer Auffassung blieb auch bei der Husserlschen Lehre vom Eidos ungetilgt, sofern das „Ideale“ als eine *seiende* Gegenständlichkeit angesetzt wurde, das Eidos zur Invariante wird.

Während der Kritizismus streng festhält an der Scheidung zwischen dem, in der berechtigten ontologischen Einstellung zugänglichen, real Seienden und dem *geltendem Sinn* (der eben gilt und nicht „ist“), hat die Phänomenologie das Apriori ontologisiert, es als eine seiende Gegenständlichkeit, als „Wesen“ einer intuitiven, selbstgebenden Anschauung zugeordnet. Darin liegt eine folgenschwere Verkennung der spezifischen Eigentümlichkeit des Geltenden beschlossen: eine Umdeutung der Sinnphänomene in Entitäten, eine Versachlichung der Werte. Die Blindheit gegen den Wertcharakter der Geltungen hindert die Phänomenologie, den tiefgehenden prinzipiellen Unterschied zwischen Sein und Sinn, Realität und Geltung zu sehen und damit die Thematik der Erkenntnis angemessen zu bestimmen. Der fehlerhafte intuitionistische Ansatz in der Bestimmung der Erkenntnismethode (eben als Anschauung) führt konsequent zu einer ontologistischen Fehlinterpretation der Erkenntnisgegenstände.<sup>619</sup>

Laut Fink ist es eben dieses (auszuräumende) Problem, das den Freiraum lässt für eine solche Fehlinterpretation. Die Phänomenologie gewinne so das Gesicht einer, schlichte Befunde deskriptiv und eidetisch erfassenden Wissenschaft, die so im Grunde einen durchweg positivistischen Methodencharakter zeige (ebd., p. 91).

Er konstatiert: „Der *eigentliche* und *zentrale* Sinn der Philosophie Edmund Husserls ist heute immer noch *unbekannt*.“ (ebd., p. 157). (Ich zweifle trotzdem an der Behauptung Lyotards und Jeansons, dass es keine objektive Definition der Phänomenologie gäbe.<sup>620</sup>) Fink versuchte, wie viele andere, die Phänomenologie um jeden Preis zu retten. Die Eidetik im Sinne einer Typenlehre zu verstehen sei lax.<sup>621</sup> Es müsse zwischen mundaner und transzendentaler und nicht bloß

<sup>618</sup> H. Günther *Der Herren eigener Geist*, p. 177; Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 325.

<sup>619</sup> Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, p. 84.

<sup>620</sup> Lyotard, *La phénoménologie*, p. 5.

<sup>621</sup> Dies geschieht jedoch in der *Krisis* als auch in den *Cartesianischen Meditationen* (HUA I, § 34, p. 105). „Sowie ich mein faktisches Theoretisieren eidetisch typisiere, habe ich, ob ich dessen inne bin oder nicht, mich selbst mitvariiert, aber nicht ganz beliebig, sondern im Rahmen des korrelativen Wesenstypus *Vernunftwesen*.“ (HUA I, § 36, p. 108) Die Resignation Husserl schließt in der *Krisis* mit dem Verweis das es nicht abzusehen sei, wie die Epoché den Heraklitischen Fluss in seiner individuellen Faktizität beschreiben könne (HUA VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 181). „Es wäre

synthetischer und analytischer Eidetik unterschieden werden. Er schlussfolgert:

Fruchtbare Methoden verführen allzuleicht zu unkritischen Übertragungen; es ist eine offene Frage, ob die skizzierte Methode der Ideation in allen Wesensbereichen des Seienden durchführbar ist, ob sich z. B. durch Phantasieabwandlung der Möglichkeiten das Wesen des Menschen fassen ließe. Ja es ist auch eine – von Husserl anfänglich vertretene, später revidierte – Naivität, die im Hinblick auf das gegenständlich Seiende ausgebildete eidetische Methode auf das „Bewusstsein“ und seinen Zusammenhang mit den Gegenständen zu übertragen und so das Problem der Evidenz in einer eidetisch verfahrenen Korrelativforschung entwickeln zu wollen (ebd., p. 217).

Die Entgleisungen des Positivismus verlaufen in Deutschland nicht nur in die Phänomenologie oder die analytische Philosophie, sondern vor allem in die Völkerpsychologie, die in der Sozialökologie ihre systemtheoretische Resonanzfläche auf Basis der Kybernetik gefunden hat. Das, was man unter Positivismus versteht, hat sich unter vielerlei Ausformungen gegen den herkömmlichen Idealismus in Deutschland durchgesetzt, auch bei Denkern wie Wundt, Eucken, Dilthey und Brentano, die sich kritisch mit Comte auseinandersetzen wollten. Comte verwirft entschieden den materialistischen Aspekt „der“ Metaphysik, der sich nach ihm an unausführbaren Fiktionen entlang hängele.<sup>622</sup>

Man sieht nicht wenig später anhand der Sekte, die sich um Comte bildete, dass jene Aussage selbst eine ideologische Fiktion dargestellt hatte. Für Auguste Forel (der die Vorstellung popularisierte, dass die menschliche Gesellschaft sich wie ein Ameisenstaat verhalte) habe sich aus diesem Fortschritt, die Metaphysik aus dem Weg zu räumen, die „kriminelle Anthropologie“ entwickelt, welche es sich im Kampfe gegen alles, was verbrecherische Gehirne hervorbringe, zur Aufgabe mache, die „Mängel der Rasse durch eine gesunde Hygiene und durch eine gesunde menschliche Zuchtwahl“ zu reformieren.<sup>623</sup> Die Menschenliebe habe laut Kraepelin einen nicht unwesentlichen Anteil an der Zunahme der Geistesstörungen, indem sie eine große Anzahl von geistigen Krüppeln pflege und erhalte, „die ohne sie unrettbar frühem Untergange anheimfallen würden.“<sup>624</sup>

---

in der Tat hoffnungslos, hier in einer Methodik der Begriffs- und Urteilsbildung verfahren zu wollen, wie sie für die objektiven Wissenschaften die maßgebende ist.“ (HUA I, § 20, p. 86). Hier dreht er sich im Kreise, indem er wieder bei der Intuition ankommt: „im Fluss intentionaler Synthesis, die in allem Bewusstsein Einheit schafft und Einheit gegenständlichen Sinnes noetisch und noematisch konstituiert, herrscht eine wesensmäßige, in strenge Begriffe faßbare Typik.“ (ebd.). Hier werden Zweifel an der Evidenz immanenter Erkenntnis laut (siehe: Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, p. 206).

<sup>622</sup> Comte, *Cours de philosophie positive IV*, p. 152.

<sup>623</sup> Forel, *Verbrechen und konstitutionelle Seelenabnormitäten. Die soziale Plage der Gleichgewichtslosen im Verhältnis zu ihrer verminderten Verantwortlichkeit*, p. 8.

<sup>624</sup> Kraepelin, *Psychiatrie*, p. 89

Comte verwirft es mit Bichat, das Vokabular der Physik auf die Instabilität vitaler Phänomene anzuwenden, obwohl die Soziologie zur „Wissenschaft“ erhoben werden soll (wie wir eben sahen verweist Husserl hier auf die „Strenge“ der Intuition).<sup>625</sup> Der von Condorcet geprägte Terminus „Sozialphysik“, den Durkheim jedoch weiterverwendete, wird von Comte durch denjenigen der Soziologie ersetzt.<sup>626</sup> Der Philosophenkönig mutiert mit Comte zum „Präsidenten der Wissenschaften“ der in der Rolle des Soziologen verkörpert ist.<sup>627</sup> In der *philosophie positive* wird eine künstliche Hierarchie vom mathematischen Objekt bis zur biologischen Erscheinung hin zum systematischen Geist der Soziologie konstruiert, die noch Herbert Spencer für logisch und historisch konform hält.<sup>628</sup> Marcuse hingegen findet, dass sich der Positivismus mit dem Faschismus überkreuze. Comte kreierte eine Ideologie für die Mittelklasse, die auf supra-sensueller Macht basiere und letztendlich nicht mehr positiv wäre.<sup>629</sup> Diese von Alvin Gouldner (*Die westliche Soziologie in der Krise*) genau umrissene Ideologie der Kontrolle in der Soziologie allgemein, verlängert sich in die Durkheim-Schule hinein, welche in dieser Hinsicht von Adorno kritisiert wurde, der meint, sie leite wie die Wissenssoziologie räumlich-zeitliche Verhältnisse vom Eigentum ab. „Durkheim zeichnet den Zwangscharakter der Gesellschaft fasziniert auf und erniedrigt sich zu dessen Lobredner.“<sup>630</sup> Der Positivismus ist kein Empirismus, sondern eine in die Institutionen einziehende Ideologie der Observation, die allerdings nicht im hegelschen Sinne auf die Produktionsbedingungen der Gesetze achtet, sondern diese sich auf die Vernunft berufenden Postulate als allgemeine Fakten hinstellt. Im Gegensatz zum Sensualismus (der ja laut Husserl die Erkenntnistheorie, und damit letztendlich auch Kant ruiniert habe) geht es im Positivismus auch nicht um die Vorherrschaft wahrgenommener Fakten in der gesellschaftlichen Welt, wie im Empirismus allgemein, sondern um die Aufstellung derjenigen Gesetze, denen diese Fakten unterliegen, um sie dann als *invariant* zu deklarieren. Das wichtige hierbei ist, dass die Invariantenlehre aus der Naturwissenschaft ausbricht und unter dem Deckmantel von „Geschichtlichkeit“ im Nationalsozialismus zu einem sozialtheoretischen Substantialismus wird, und das angeblich ohne Rückgriff auf

<sup>625</sup> X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, p. 103; Comte, *Cours de philosophie positive III*, p. 273, ff.; Canguilhem, *The Knowledge of Life*, p. 10.

<sup>626</sup> Giddens, *Sociology*, p. 12; Hierbei ist zu beachten dass Sozialphysik und die Eugenik von Francis Galton bei Adolphe Quetelet ineinanderlaufen.

<sup>627</sup> C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, p. 179; Kolakowski, *Die Philosophie des Positivismus*, p. 77.

<sup>628</sup> Spencer, *The classification of the sciences ...*, préface, III und p. 43.

<sup>629</sup> H. Marcuse, *Reason and Revolution*, p. 350, f.; *Idem*, p. 342, f.

<sup>630</sup> Adorno in der Einleitung zu Durkheim, *Soziologie und Philosophie*, p. 35.

metaphysische Essenzen. Die instrumentelle Vernunft als höchstes Prinzip der bürgerlichen Philosophie wird nicht fahren gelassen oder im Willen eingemauert wie bei Kant, sondern in die Gesellschaft entäußert. Die Vernunft kann nun nicht mehr über die Gesellschaft hinaus, wie es noch in der Romantik und im Idealismus der Fall war, deswegen auch die „epistemologische“ Behauptung, dass der Positivismus das letzte Element einer totalitären Gesellschaft ausmachen muss, bei parallel existierendem Idealismus verschiedenster Varianten, den beispielsweise Kondylis in seiner Arbeit über die Aufklärung zu Tage förderte.

Die Vorstellung wird im Positivismus der auf Ordnung bedachten Wahrnehmung unterworfen, gleich wenn das, was Comte als Gesellschaft ansieht, nicht minder ein Konstrukt seiner Vorstellung ist, die der individualistischen Metaphysik des 18. Jahrhunderts ergeben ist.<sup>631</sup> Canguilhem zu Folge mündet der Positivismus in einem absolutistischen Relativismus. Die Kampfansage gegen Metaphysik und Religion diene lediglich dazu, ihre Machtposition einzunehmen. Comte denunziert deshalb auch den Materialismus als reduktionistisch, da er im Gegensatz zur Kirche vom Niedersten die Erscheinung des Höchsten ableitet.<sup>632</sup> Die Möglichkeit einer materialistischen Welterklärung versinkt in den Registern einer letztendlich das Leben verachtenden, ziellosen Physiologie und in soziologischer Ordnungslehre, die zwar schematisch auf die Mittel der Mathematik zurückgreift, aber aus deren Begründung sie sich längst zurückgezogen hat.<sup>633</sup>

Somit ist auch die blinde, institutionelle Philosophie wieder im Rennen, die eine Apotheose des Gegebenen, wie Wittgenstein in Teil I, Punkt 124 der *Philosophischen Untersuchungen* nochmals unterstreicht (Werke 1, p. 302).

In Wittgenstein the [...] almost masochistic reduction of speech to the humble and common is made into a program [...]. Thinking (or at least its expression) is not only pressed into the straitjacket of common usage, but also enjoined not to ask and seek solutions beyond those that are already there. [...] The self-styled poverty of philosophy, committed with all its concepts to the given state of affairs, distrusts the possibilities of a new experience. Subjection to the rule of the established facts is total—only linguistic facts, to be sure, but the society speaks in its language, and we are told to obey (ODM, p. 182).

Im letzten Satz des *Tractatus logico-philosophicus* wird die Grundhaltung des Positivismus, auch wenn Wittgenstein dies nicht damit meinte, auf den Punkt

---

<sup>631</sup> Brunschwig, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale II*, p. 189.

<sup>632</sup> D. Lecourt, *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, p. 870-876.

<sup>633</sup> Foucault, *Les mots et les choses*, p. 361, f.



gebracht: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“<sup>634</sup>

Der Positivismus ist eine Religion im Dienste der theologischen Politik geworden, dessen Spitze der *evolutionäre Positivismus* einnimmt. Diese Entwicklung hatte Comte bereits im Blick. Trotz der schweren Fehler, welche die *philosophie historique* beging, solle sie den Gegenpart zu den Sozialwissenschaften der *philosophie positive* bilden.<sup>635</sup> Sein Ansatz lieferte und wandte sich gleichzeitig gegen das, was er metaphysische und theologische Politik nannte; d. i. für ihn eine absolutistische Politik, die letztendlich unbeweglich, und mit der *militärischen* Entwicklung verflochten ist und zu lediglich spontanem Empirismus neigt. Comte brandmarkt nicht zu Unrecht die Vorstellung, dass Gott die Gesellschaft sei als philosophischen Fetischismus.<sup>636</sup> Die Metaphysik fungiere als irrationale Schiedsrichterin über Rasse und Organisation der Lebewesen, und müsse durch eine wahre, von der Soziologie dirigierte Sprachphilosophie beiseite geschafft werden. So modern sich das anhört, Comte sprach von einer absurden Utopie, die dabei herauskäme: ich sehe nichts anderes in der Phänomenologie. Die analytische und die phänomenologische Tradition befinden sich ganz klar im Kielwasser seiner Überlegungen.

Szilasi, Genosse von Lukács, betrachtet es als Konsequenz von Husserls Lehre, diese zu einem *transzendentalen Positivismus* zu entwickeln, und Lukács selbst wurde bereits von Deborin des Idealismus bezichtigt.<sup>637</sup> Szilasi versucht, Husserls Philosophie durch Reduktion vom naiven Positivismus abzugrenzen.<sup>638</sup> In HUA III/1, *Ideen I*, § 32, p. 66 sehen wir bei Husserl selbst, wohin das führt: in die Metaphysik. Kern spricht im Hinblick darauf von einem neuen transzendentalen Subjektivismus, der den Angriffen des positiven Objektivismus widerstehen müsse.<sup>639</sup> In der Phänomenologie nur eine Art transzendentalen Positivismus zu sehen, wäre nach Levinas ein Augenschließen vor ihrer geistigen Leistung.<sup>640</sup>

Die positive Politik Comtes, versucht sich am Projekt der Systematisierung des spontanen Empirismus der politischen Theologie mittels einer neuen *philosophie historique* (die mit Durkheim, Mauss und Halbwachs in einen soziologischen Hylemorphismus und letztendlich in den Strukturalismus von Levi-Strauss

---

<sup>634</sup> Wittgenstein, Werke 1, p. 85.

<sup>635</sup> Comte, *Cours de philosophie positive V*, p. 89; Levy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, p. 320.

<sup>636</sup> Comte, *Cours de philosophie positive V*, p. 42.

<sup>637</sup> Deborin, „Lukács und seine Kritik des Marxismus“ in: Negt (Hg.), *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Frankfurt, 1969, p. 189 – 223.

<sup>638</sup> Szilasi, *Einführung in die Phänomenologie Husserls*, p. 116.

<sup>639</sup> Kern, *Husserl und Kant*, p. 319.

<sup>640</sup> Levinas, *EDE*, p.44.

ausläuft) basierend auf der Soziologie.

Das, was man unter Positivismus versteht, hat sich unter vielerlei Ausformungen international gegen den Idealismus durchgesetzt. Dennoch ist der kontinentale Positivismus in unzweifelhaft stärkerer Weise vom Idealismus durchzogen als der englische Sensualismus. Gekennzeichnet sind alle Unterarten des Positivismus von zwei entscheidenden Grundauffassungen: dem Habitus des Agnostizismus und des Eklektizismus. Schon der vorgängige Empirismus, meist auch der Sensualismus hatte sich hierauf gestützt, was im letzten Satz des *Tractatus logico-philosophicus* von Wittgenstein auf den Punkt gebracht wird. Um mich bezüglich des Agnostizismus genauso kurz wie Wittgenstein kurz zu erfassen: in theologischen Belangen steht die Metaphysik seit dem Aufkommen des Positivismus im Streik. Deshalb ist die Bezeichnung antimetaphysisch oder nachmetaphysisch vom Standpunkt des Idealismus, der Phänomenologie und des historischen Materialismus her ein Fehlgriff. Der Agnostizismus ist keine Antimetaphysik im ernsthaften Sinn. Die Säkularisation mittels der „sozialpositivistischen“ Wissenschaftspraxis ist fehlgeschlagen. – Der Positivismus ist im Gegensatz zum Marxismus noch in seiner Gründungsphase eine Religion geworden, deren theoretischer Klimax der sogenannte „evolutionäre Positivismus“ versinnbildlicht, und der weitestgehend eklektizistisch operiert.

Levinas stellt seinen Begriff der Religion mit der *politique positive* gleich.<sup>641</sup> Er blieb, wie er an anderer Stelle sagt, nicht „[...] unberührt davon, zu hören, wie der Antisemitismus von Sartre auf seine metaphysische Bedeutung zurückgeführt [...]“<sup>642</sup> und wie einem der tägliche Kampf plötzlich als ein Kampf mit dem Bösen selbst vor Augen geführt wurde. Gleichzeitig betont er, dass der Einfluss der Biologie des 19. Jahrhunderts auf jegliche Philosophie der damaligen Gegenwart unkalkulierbar wäre.<sup>643</sup>

Wir müssen nun erneut hinzunehmen, dass sich Levinas gegen den griechischen Universalismus gewendet hatte.<sup>644</sup> Er versuchte zeitwährend, unter Zuhilfenahme der Phänomenologie, aber auch der Sozialphilosophie der Durkheim-Schule, einen ethischen Bruch mit dem Substanzbegriff durch die *désubstantification du sujet* zu evozieren.<sup>645</sup> Das Denken der Hypostase bezeichnete nur eine erste Etap-

---

<sup>641</sup> Levinas, EN, p. 19.

<sup>642</sup> Levinas, *Existentialisme et antisémitisme. Les cahiers de l'Alliance israélite universelle*, No. 14-15, Juin/Juillet 1947, p. 2/3.

<sup>643</sup> Levinas, EE, Introduction, 1<sup>o</sup>, 29.

<sup>644</sup> Levinas, CP, p. 51; Ibid. AE, p. 154.

<sup>645</sup> Levinas, DMT, p. 212.

pe hin zur Sprachtheorie der desinteressierten Verantwortung für *autrui*. Die Diachronie des *autrui* führt zur *évasion* der Essenz und damit die herkömmliche Ontologie in die Ethik. Die Ethik steht mit der kritischen Essenz des Wissens in Komplizenschaft.<sup>646</sup> Sie entwickelt sich historisch und springt nicht auf dem Wege der „naiv-positivistischen Anschauung“ aus der Idee, die von einem künstlich unbefleckten ‚Mich-Standpunkt‘ aus das Denken beginnen lässt. Die Ethik von Levinas geht in diesem Sinne als perverse Liebe des Lebens in der Vorphilosophischen, das Mich verletzenden Geiselnahme des Subjekts durch die Präsenz einer soziale Superstruktur auf. „L’amour pervers de la vie. [...] C’est la présence même de Dieu.“ (GA 1, *Frühe Schriften*, p. 64). Das unbelichtete Sein Gottes drückt sich in *le visage*<sup>647</sup> von *autrui* aus und wird dadurch zum hypostasierten Appell an das ‚Mich‘, dessen Bewegung es nicht weiter transzendieren oder in Wissen umwandeln kann, wie etwa in der alttestamentarischen Situation Josefs in den Kapiteln 39-41 des ersten Buches Mose oder bei Cassandra, der Sklavin des Agamemnon. Noch vor *autrui* steht das Feminine.<sup>648</sup> Es wirft und dreht in seinem Ereignen die männlich geprägte Metaphysik des Ausdrucks um, indem das Verhältnis von Oberfläche des Erscheinens und seines Innenlebens im Auftreten des Femininen sich der begrifflichen Symmetrie in Form eines Enigma entzieht. Demgegenüber steht an Intensität auf der männlichen Seite einzig die (nicht-kausale) Vaterschaft, welche den Frauen verborgen bleibt. Die Diachronie des *autrui* erzeugt im ‚Mich‘ einen Bruch, verursacht durch das Andere der sozialen Superstruktur, welche die Sozialwissenschaft von Comte bis Durkheim so ausgiebig erforscht hat, während die Phänomenologie den transzendentalen Metadiskurs einer ihrer höchsten Institutionen, der Philosophie, bloßlegte. Das ‚Mich‘ als Reproduktion des Gleichen wird durch *autrui* traumatisiert.

Dieser Traumatismus ist die Originäre Gegebenheit Husserls,<sup>649</sup> versetzt mit dem Puren des Sozialen Problems,<sup>650</sup> indem letztlich auch die Manier des griechischen Universalismus und das „Man“ versinkt. Leiblichkeit und Intuition werden zum Relais des Rechts in der Krise der „teleologischen“ Vernunft, die ihre Evidenz in Frage gestellt sieht, mit Referenz auf eine „verborgene Geistige Leistung“ hinter

<sup>646</sup> Levinas, p. 33.

<sup>647</sup> Levinas geht hier im Behandeln des positivistisch-Suprasensuellen den umgekehrten, aber einen ähnlichen Weg wie eine von Husserls ersten Schülerinnen: „Das Phänomen des ‚Körpergesichts‘ als ein mit bloßem Auge gesehenes muss als solches wesentlich unter dem Mikroskop verschwinden.“ (Conrad-Martius, *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus*, p. 84).

<sup>648</sup> Levinas, CP, p. 76.

<sup>649</sup> Levinas, AT, 175.

<sup>650</sup> Levinas, EI, p. 48.

den empirischen Sinnesdaten.<sup>651</sup> In der Phänomenologie nur ein Art transzendentalen Positivismus zu sehen wäre, wie schon erwähnt, nach Levinas ein Augenschließen vor jener geistigen Leistung, der *spiritualité même de l'esprit*.<sup>652</sup> Der Göttinger und Münchener Kreis der Phänomenologie ist Husserl nicht Gefolgt in seiner Trennung von empirischer und transzendentaler Phänomenologie.<sup>653</sup>

### *Übergang zum nächsten Kapitel.*

Es ist Bannes und Günther nur möglich, einen phänomenologischen Hitler-Platon Vergleich auf Basis von eugenischen Argumenten zu führen, weil sie anders als Klages, Spengler, Gentile und Heidegger außer Acht lassen, dass die Biologie in der Epoche Platons keine konstitutive Funktion für den Rassenbegriff hatte.<sup>654</sup>

Es wird das Eidos als Zentralbegriff bei Platon einfach mit dem „Heroischen Vorbild“ (Bannes, 1935) ersetzt. Man trennt also die empirische Seite von der transzendentalen Facette der Phänomenologie ab, womit sie in den von Husserl verabscheuten Platonismus abdriften würde, mit dem auch Karl Popper Platon zum Eugeniker macht. Platon unterscheide scharf zwischen nur trügerischer Meinung, die durch Erfahrung verdorben wäre und purem Vernunftwissen, welches frei von sinnlicher Erfahrung und exakt sei. Diese Unterscheidung wende er auch auf das Feld der Eugenik an. Eine bloß empirische Zuchtkunst könne nicht präzise sein, was hieße, dass sie die Rasse nicht perfekt rein halten könne.<sup>655</sup> Hier ist neben H. F. K. Günther ein anderer Schüler Husserls zu nennen: Ludwig Ferdinand Clauß, der sich des Begriffes des Antlitzes bedient.<sup>656</sup>

Dennoch, auch die „echte“ Phänomenologie möchte ungern Anleihen beim jüdischen und islamischen Gedankengut machen. Ihre Theoreme gehen zum Teil bis auf die protestantische Theologie zurück, die ihre orientalischen Wurzeln viel eher negiert als der Katholizismus. Das neoklassizistische Griechen- und Römertum lieferte ihr dafür einen weiten Aktionsradius. Der Eurozentrismus der Phänomenologie ist in der Krisisschrift des zum Protestantismus konvertierten Husserl bereits vollständig dargelegt und erfährt in einer Aussage von Levinas seine authentischste Wiedergabe in privatem Rahmen.<sup>657</sup> Und ja, Husserls Absage an die empirische

---

<sup>651</sup> Kern, *Husserl und Kant*, p. 262.

<sup>652</sup> Levinas, EDE, p. 44.

<sup>653</sup> Moran, *Introduction to Phenomenology*, p. 76, f.

<sup>654</sup> Esposito, Roberto. *Bios*, p. 53, f.

<sup>655</sup> Popper, *The Open Society and its Enemies I*, p. 70.

<sup>656</sup> Clauß, *Die nordische Seele. Eine Einführung in die Rassenseelenkunde*, München, 1932.

<sup>657</sup> Levinas, EDE, p. 174.

Welt in *Philosophie als strenge Wissenschaft*, und die daraus resultierende Vorurteilslosigkeit – die für mich nichts weiter als ein in Frage zu stellender Opportunismus ist, der in Heidegger seine schärfsten Konturen annahm – in einer Zeit, die voller Grausamkeit war, ist schlicht und ergreifend nicht das, für was sie sich ausgibt, sie ist rücksichtslos und geizt auch nicht mit nicht eingehaltenen Versprechen: „[...] unsere Zeit [...] leidet [...] an der zu geringen Entwicklung und Macht der Philosophie, die noch nicht weit, noch nicht wissenschaftlich genug ist, um den skeptischen Negativismus (der sich Positivismus nennt) durch den wahren Positivismus überwinden zu können.“ (HUA XXV, *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921*, p. 340). Wie soll der nun aussehen, wenn die faktische Welt im Namen der eidetischen Methode die faktischen Anfänge der Intentionalität als phänomenologisch unbrauchbar abgewiesen werden?<sup>658</sup> „Man erhebt die natürliche Welt ins Eidetische, schichtet sie, hebt Typen konstituierender Gegenstände heraus und beschreibt ohne | Rücksicht auf Genesis das konstituierende Bewusstsein und schließlich die Konstitution dieses Typus Welt.“ (HUA XI, *Analysen zur passiven Synthesis*, 344, f.) Diese „Schichten“ jedoch, sind das, was Adorno als verdinglichte Sparten der Arbeitsteilung aufgewiesen hat. „Diese spiegeln zwar Formen der gesellschaftlichen Organisation wider, mit denen sie im platonischen Staat [...] auch in unmittelbaren Zusammenhang gebracht worden sind, können aber [...] nicht als ein Letztes und Endgültiges angesehen werden.“<sup>659</sup>

Nun wenden wir uns der subjektivistischen Seite der Vernunft bei Husserl zu, der, so ist allgemein bekannt, trotz seiner Neuauslegung der Kantischen Kritik am Psychologismus, nicht nur am Niedergang des Subjekts überhaupt mitgewirkt hat, sondern, wie es in dieser Zeit üblich war, sich zwar nicht gegen die Seele oder den Intellekt, so doch aber gegen den *objektiven* Geistbegriff gewendet hat, ein Fakt, der seinen Spätidealismus in die Reihe der atheistischen Antidialektiker von Feuerbach, Schopenhauer und Nietzsche stellt. Husserls letztendliche Havarie<sup>660</sup> mit

<sup>658</sup> De Almeida, *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*, p. 11, f.

<sup>659</sup> Adorno, *Philosophische Terminologie I*, p. 77, f.

<sup>660</sup> Hegel spricht von einer Kollision: „Wo ein Kampf nichts hilft, besteht das Vernünftige darin, dem Kampfe aus dem Wege zu gehen, um sich wenigstens in die **formelle** Selbständigkeit der subjektiven Freiheit zurückziehen zu können. [...] Doch weder diese Abstraktion einer rein formellen Selbständigkeit noch jenes resultatlose Abkämpfen ist wahrhaft schön. [p. 275 ...] sie ist als das Bestehen des in sich selbst Unberechtigten und Unvernünftigen eine falsche, ebenso rein formelle Selbständigkeit, und der Begriff des Ideals ist verschwunden. Man könnte allerdings glauben, das Ideale sei erhalten, insofern ja die Subjektivität mit dem Allgemeinen und Gesetzlichen Hand in Hand gehe und mit demselben in konsistenter Einheit bleibe; einerseits jedoch hat in diesem Falle das Allgemeine seine Kraft und Macht nicht in diesem Individuum [...], sondern nur in der öffentlichen Autorität der positiven Gesetze und ihrer Handhabung; andererseits behauptet das Individuum nur ein Unrecht, und es geht ihm daher diejenige Substantialität ab, welche gleichfalls, wie wir sahen, im Begriffe des Ideals liegt.“

der Philosophie des damaligen Zeitgeistes, trotz aller Vorurteilslosigkeit, trotz dem Wunsch, sich meditierend frei zu machen von überlieferten Zwängen ist gerade der Beweis seiner Apologie des Bestehenden – und hiermit meine ich nicht die „Natur“, sondern diejenige Gesellschaft, in der die *Eclipse of Reason* zur Verdummung und Irrationalität, ja letztendlich zur neurotischen Verfestigung der allgemeinen Unterdrückung geführt hat.<sup>661</sup> Von daher hat Heidegger in SuZ durchaus Recht: es geht in der Philosophie dieser Zeit tatsächlich um nichts anderes als *Leben und Tod*, allerdings nicht um das- und denjenigen einer besorgten Person, sondern einer inzwischen selbstvergessenen Klasse, dem Spätbürgertum.

## 2.2 Der Vernunftbegriff bei Edmund Husserl

Die Vernunft ist in dem Menschen das, was nach den Mystikern das *Primum passivum* [...] ist [...].<sup>662</sup>

SCHELLING

Die Autorität des Kantischen Wahrheitsbegriffs wurde terroristisch mit dem Verbot, das Absolute zu denken.<sup>663</sup>

ADORNO

Für Husserl muss, so kann man allein aus folgendem Zitat ermesen, die objektive Gliederung der Welt rational ermesen werden: „Ohne in allgemeinen Zügen mir über Sinn, Wesen, Methoden, Hauptgesichtspunkte einer Kritik der Vernunft ins Klare zu kommen, ohne einen allgemeinen Entwurf für sie ausgedacht, entworfen, festgestellt und begründet zu haben, kann ich wahr und wahrhaftig nicht leben.“<sup>664</sup>

Wie geschieht dies? Es muss, ganz bürgerlich und egologisch durch die Erkenntnisleistung des Subjekts erzeugt werden. Er kommt, so denkt er, über die Formalisierung der Logik hinaus, indem er der bereits thematisierten transzendentalen Lehre des Apriori wieder und wieder zu systematisieren versucht.<sup>665</sup>

Suprematie über die vielen Arten der Vernunft hat aber nicht die transzendente, sondern die logische Vernunft, er spricht schon früh von einer nicht zu leugnenden universalen Herrschaft ihrer (HUA XXVIII, *Vorlesungen über Ethik und Wert-*

---

(Hegel, Werke 13, p. 276).

<sup>661</sup> Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 124; p. 153.

<sup>662</sup> Werke VII (1860), p. 414, f.

<sup>663</sup> GS 6, p. 381.

<sup>664</sup> HUA XXIV, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, p. 445.

<sup>665</sup> Eine deutliche Fassung findet man in HUA XI, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, p. 253-257.

lehre. 1908-1914, p. 57).<sup>666</sup> Bei allen Unsicherheiten der Terminologie, die, so sieht man es an dem folgenden Satz, die Vernunft noch wesentlich stärker atomisiert, als dies bei Kant der Fall war.

Dem Bedeutungswesen (Bestimmtheitswesen) der Erscheinungen, gewissermaßen der verborgenen („verworrenen“ würde der alte Rationalismus sagen) Denkbedeutung (nicht Wesen), entsprechen dann, wenn wir zu den Akten der Urteilsynthese übergehen, die Urteilsbedeutungen und die nominalen Bedeutungen, die sich auf den Gegenstand, der da zunächst anschaulich bedeutet ist, beziehen. Wie das Anschauen sein phänomenologisches Wesen hat und wie dieses Wesen zu unterscheiden ist von dem erscheinenden Gegenstand als solchen und von dem Bedeutungswesen der Erscheinung [Bestimmtheitswesen der Erscheinung (das Erscheinende im Wie)], so ist das synthetische Bewusstsein und sein phänomenologisches Wesen zu unterscheiden von dem gedachten Gegenstand als solchen und schlechthin und von der Urteilsbedeutung (Urteil als Bedeutung) und von den logischen Bedeutungen, die sich ihr einordnen, so von den nominalen Bedeutungen, die den gedachten Gegenstand (den Urteilsgegenstand-worüber) als Subjekt oder Objekt nennen.<sup>667</sup> Die logische Bedeutung wird gewonnen durch Bedeutungsreflexion, die zu unterscheiden ist von der phänomenologischen Reflexion. Sie ist ein idealer Gegenstand, so wie das Bedeutungswesen der Anschauung (HUA XL, *Untersuchungen zur Urteiltstheorie*, p. 406).<sup>668</sup>

Es handelt sich bei Husserls Theorie laut Selbstdefinition um eine Wissenschaftslehre. Sie ist jedoch eine, die sich nicht auf dialektischem Wege in Metaphysik auflöst wie bei Hegel oder Fichte, obwohl sie, wie der Letztere, nie eine abgeschlossene Version ihrer Lehre bereitgestellt hat. Sie steht bei Husserl im starren Gegensatz zu einem letztendlich als irrational angenommenen Weltganzen. (Warum eigentlich nicht *hier* die Neutralität im Sinne des anonymen *il y a* ansetzen, anstatt das Weltganze ad hoc als irrational zu bezeichnen?) Deswegen ist es auch egal, ob diese als „obselet“ hingestellt wird, um dann zur „deskriptiven“ Facette der Phänomenologie überzugehen.<sup>669</sup> Wäre dem so, dann wäre die Phänomenologie nichts anderes als Anschauungen in Analogie mit anderen Anschauungen zu bringen und man träfe sofort auf die Grenzen aller Synthese in diesem Bezug. Klassisch betrachtet gibt es stets einen materialen und einen transzendentalen Rest

---

<sup>666</sup> „Was als Überwindung des Idealismus sich gebärdet, treibt, wie im Hohn auf die Versöhnung von Subjekt | und Objekt, einzig die Verfügungsgewalt herrschaftlichen Denkens bis in die Irrationalität: Denken verliert das kritische Recht übers Gedachte.“ Adorno, GS 5, p. 144.

<sup>667</sup> Spätere Randbemerkung: „Warum ist hier nicht unterschieden: die synthetischen Akte und die eigentlichen Bedeutungsakte, die die Synthese ausdrücken, das ausgedrückte Urteil etc.“ – Anm. des Hrsg.

<sup>668</sup> Spätere Randbemerkung: „Nicht die logische Bedeutung, sondern die logische Idee ‚Bedeutung‘. Die Bedeutung selbst ist nie ein Eidos. [...]“ – Anm. des Hrsg.

<sup>669</sup> Romano, *Au coeur de la raison*, p. 511.

von Anschauung, und das Wesen eines Dinges kann ja nur *eingebildet* werden, wenn nicht nur der letzte Unterschied im Unterschied selbst erkannt wird, sondern zudem die Anschauung durch Negation erst diesen Unterschied deutlich macht. Claude Romano hat, so scheint es mir, den Sinn des transzendentalen Schematismus des Apriori als synthetische Einheit der Wahrnehmung, die aller Erfahrung erst zu Grunde liegt<sup>670</sup> – also das Subjekt im Sinne eines *Substrats*, in einer für die junge französische Philosophie typischen Weise verzerrt. – Kant zu kanonisieren und ihn Husserl entgegenzustellen, wie es vorher Patočka tat,<sup>671</sup> anstatt ihn zu überwinden scheint mir hierbei das Leitmotiv dieser Generation zu sein – natürlich ist es zu simpel, Romano so etwas in die Schuhe zu schieben. Er wittert in der passiven Synthese Husserls ganz korrekt eine symptomatisch-doppeldeutige Oszillation Husserls zwischen Atomismus und Gestalttheorie (p. 662). Selbstredend hat er auch Recht damit, dass die Eidetik in einer zu engen Konzeption der Evidenz „verendet“ (ebd, p. 512). Dass keine phänomenologische Untersuchung, und auch nicht das *In-der-Welt-sein* der Empirizität entkommen kann, hatte bereits Foucault in seiner Auseinandersetzung mit der kantischen Anthropologie realisiert.<sup>672</sup> Zudem ist es ja gerade die transzendente Metaphysik, welche nach der hier vertreten Auffassung die eigentliche Gefahr der Phänomenologie und der Heideggerschen Phänomenologie bildet! Er scheint aber dann gleichwohl zu denken, dass wenn Husserl von Körper oder Materie spricht, dieser einen konsequenten Materialismus betreiben würde – weiter als ein auf unbedingter Spontaneität ruhender neukantianischer Materialismus im Sinne des schon im Hinblick auf Spinoza erwähnten F. A. Lange gehen Husserls Avancen in dieser Richtung wohl kaum – bei Heidegger wird es noch wirrer, da er diese Haltung seiner Theologie, oder besser, seiner „Phänomenologie der Religion“ und später seiner Technik-kritik ausliefert.<sup>673</sup>

Eine passende Formulierung all dieser Postkantianer im Hinblick auf Materie, Materialität, Materialismus oder die Abwehr materialistischer Philosophie soll kurz an Husserl aufgezeigt werden.

<sup>670</sup> Husserl orientiert sich scheinbar an der Wissenschaftslehre Bolzanos in dieser Beziehung. Klar kritisiert Bolzano die kantische Vorstellung, hat aber der Sache nach nichts hinzu zu fügen (Wissenschaftslehre III, § 305, p. 180-185). Auch die Zeitanalysen Husserls und das Kant-Buch Heideggers bemängeln die kantische Strategie der Letztbegründung, aber ohne an das Materialismusproblem des Subjekts zu rühren.

<sup>671</sup> Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, p. 230, f.

<sup>672</sup> Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, p. 68.

<sup>673</sup> Ich muss die Frage ungeklärt lassen, in wie weit Heidegger oder auch schon Husserl die Probleme der Marburger Schule wirklich geklärt haben. Im Gegensatz zur Phänomenologie hat dieser Trieb der deutschen Schulphilosophie auch in Frankreich viel weniger Wurzeln geschlagen.



In der empfindungsmäßigen Darstellung und überhaupt in der bewusstseinsmäßigen liegt ja die Schwierigkeit, dass, wie wir erfahrungsmäßig wissen, Bewusstsein gebunden ist an einen Leib, also die Existenz der physischen Natur – unter Voraussetzung der Notwendigkeit solcher Darstellung – gebunden wäre an die Existenz organischer Wesen. Das geht nicht. Auch das scheint eine Schwierigkeit: Wenn jedes Ding sich notwendig darstellen muss, so auch das Ding „Leib“, das Ding „organisches Wesen“. Was wäre darauf zu sagen? Zunächst dies: Man muss scheiden das Apriorische und das Empirische. [p. 137...] Gehen wir der Dinggegebenheit nach in Anschauung und erkennendem Denken, sehen wir zu, was zum Sinn von Dingmeinung gehört, welche Art von Erfüllung, welche Art von ausweisendem und letztausweisendem Bewusstsein, so kommen wir auf gewisse Formen oder Weisen des Anschauens und Denkens, auf gewisse wesentlich zusammengehörige synthetische Abläufe; es sind nicht durchaus wirkliche, sondern mögliche Abläufe, aber durch gegebene, aktuell erlebte motivierte. (HUA XLII, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 138)

Der Verstandesgebrauch ist schon bei Kant nicht *sensualistisch* im Sinne des *entendements*, sondern ein Akt des vom Willen durchfluteten Intellekts.<sup>674</sup> Denken ist nur bis zu einer bestimmten noematischen „Stufe“ hin Wahrnehmung, Anschauung und auch Erfahrung. Mit ihnen kommt man auf diese Weise begrifflich nicht besser an die Supervenienzbasis des Willens (die Triebe, die Neigungen) heran als durch formale Einschränkung des Willens,<sup>675</sup> der Kant selbst als die Grenze des Begriffs erscheint, Husserl spricht hierbei von Selbsterziehung: „Für eine Vernunftpraxis kann Theorie apriori nur eine begrenzende Form sein, sie

<sup>674</sup> Hier wären wir nun erneut bei dem intellektualen Zusammenhang von Idealismus und Materialismus angelangt. Bei Kant persönlich stellt sich das schon heraus, und zwar bei seiner Befürwortung Bacons, bei gleichzeitiger Verwendung einer „deutschen“ Terminologie, die von der Leibniz-Wolffschen Schule her stammt. Diese Polemik verlängert sich bis hin zu Lenins Abweisung des Empiriekritizismus. Natürlich weisen vor allem bürgerliche Philosophen dieses Problem von sich, da es ihre Arbeitsgrundlage, und zwar in einem materiellen Sinne gefährdet. Marx und Engels wunderten sich bereits darüber, dass die deutschen Materialisten eigentlich hagere Gestalten sind, im Gegensatz zu den fett gefressenen Theologen, die eine Körperlichkeit der Seele ableugnen. Warum kann nicht gesagt werden, dass die „Freimachung“ der Seele von körperlichem Leid bei Platon nicht durch und durch *romantisch* – ja – satirisch ist, das sie von der Ungerechtigkeit der Distributionsverhältnisse stammt, und das es einzig der Geist ist? Der Geist als Einheit der Seele und des Leibes ist doch, abgesehen vom Lachen, die Natur des Menschen im Gegensatz zum Tier, sehen wir mal von den tristen Säugetieren ab, die wie der Hund, so glaubte man lange Zeit, aus der Milz „entscheiden“ und andere auch ärgern könne. Der Idealismus ist keine Ode an etwas ausserhalb unseres Daseins, er ist lediglich die linguistische Dematerialisierung von *willensblinden* Determinismen, die uns letztendlich beherrschen.

<sup>675</sup> Husserl nähert sich hier gar zögerlich an einen Determinismus heran, sobald er der Materie einen Raum in diesem Formalismus zugesteht: „Gibt es überhaupt ein gültiges praktisches Gesetz, dann hat die Vernunft bei ihm eine ganz analoge Funktion wie bei allen anderen nicht rein intellektuellen, also nicht rein logischen und mathematischen Gesetzen. Sie hat aufgrund einer gewissen „Materie“ Begriffe zu bilden und über den Zusammenhang der Begriffsgegenstände zu entscheiden. Wenn in unserem Fall apriorische Gesetze bestehen sollen, so müßten die in Beziehung auf gewisse Gemütsbetätigungen gebildeten Begriffe evidente Notwendigkeitszusammenhänge fundieren, ähnlich wie wir dies bei den Farben, Tönen etc. erkannt haben.“ (HUA XXVIII, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914* p. 405).

kann nur Zäune herstellen, deren Überschreitung Widersinn oder Verirrung besagt.“<sup>676</sup> Deswegen gilt, gegen Romano, die Notwendigkeit der „transzendentalen Systematik“ für Husserl.<sup>677</sup> Entgegen Romano gilt allerdings auch, dass hier keineswegs versucht wird, die Phänomenologie zu retten, oder sie wie Max Scheler in eine Art empirische Philosophie umzuwerten, die Romano wohlweislich erwähnt (*Au cœur de la raison*, p. 213). – Natürlich im Gegenzug zur Intuition. Hier verweise ich auf das Tekmerion, und auf Peirce bzw. die Abduktion – eine Stelle, an welcher die analytische Philosophie, allen voran Peirce, der „Erfahrung“ Husserls in diesem Seinsbezirk nicht überlegen, sondern vorrangig ist.

In der Phänomenologie haben alle vernünftigen Probleme ihre Stelle [...]; aus den absoluten Quellen transzendentaler Erfahrung bzw. eidektischer Anschauung erhalten sie erst in der Phänomenologie ihre echte Formulierung und die gangbaren Wege ihrer Lösung. In ihrer universalen Selbstbezogenheit erkennt die Phänomenologie ihre eigene Funktion in einem möglichen transzendentalen Menschheitsleben. Sie erkennt die aus ihm herauszuschauenden absoluten Normen, aber auch seine ursprüngliche teleologisch-tendenziöse Struktur in Richtung auf die Enthüllung dieser Normen und ihre praktische bewusste Auswirkung. Sie erkennt sich dann als Funktion der universalen Selbstbesinnung der (transzendentalen) Menschheit im Dienste einer universalen Vernunftpraxis [...] Kurzum die metaphysisch teleologischen, die ethischen, die geschichtsphilosophischen Probleme nicht minder wie selbstverständlich die Probleme der urteilenden Vernunft liegen in ihrem Rahmen, nicht anders wie alle sinnvollen Probleme überhaupt und alle in ihrer innersten synthetischen Einheit und ihrer Ordnung als solche der transzendentalen Geistigkeit. (HUA IX, *Phänomenologische Psychologie*, p. 299)

In vielen Dingen änderte Husserl, dieser Arrière-Garde-Idealist und Propädeutiker der Wissenschaft des Öfteren seine Meinung, so insbesondere über die Annahme einer „schrackenlosen, objektiven Vernunft“, die später nicht einfach „verschwindet“, sondern kurz vor dem ersten Weltkrieg weggekürzt wird.<sup>678</sup>

<sup>676</sup> HUA XVII, *Formale und transzendente Logik*, p. 10. „Vernunft selbst und im besonderen auch theoretische Vernunft ist ein Formbegriff. [...] Die ‚reine‘ Vernunft ist nicht nur über alles empirisch Faktische, sondern auch über alle hyletisch - sachhaltigen Wesenssphären erhaben. Sie ist der Titel für das in sich geschlossene System reiner Prinzipien, die noch vor allem hyletisch-sachhaltigen Apriori und allen damit beschäftigten Wissenschaften vorangehen und andererseits doch sie selbst als Vernunftgebilde - das ist der Form nach - beherrschen.“ (ebd., p. 33).

<sup>677</sup> „Ihr Hauptstück macht wohl die phänomenologisch-eidetische Reduktion aus, und sie soll zu jener letzten theoretischen Selbstverantwortung verhelfen. Kants Idee einer Philosophie, die den sicheren Gang einer Wissenschaft geht, wird bei Husserl also transponiert zu der Idee einer Transzendentalphilosophie [...] Die Methode der Husserlsehen Transzendentalphilosophie ist die einer Erkenntnis der Subjektivität.“ (Broekman, *Phänomenologie und Egoologie*, p. 101). Siehe hierzu umfangreich: Moran, *Edmund Husserl, Founder of Phenomenology*, Kap. 6.

<sup>678</sup> HUA XX/2, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband II*, p. XLVII.

Es ist kein Wunder, warum ausgerechnet Hegel Husserl stets entgegenhalten wird. Ganz ähnlich wie Hegel untersagt (*proscrire*) es Romano, das *commitment* der Idee eines materiellen Apriori einzugehen.<sup>679</sup> Er gibt sich jedoch noch viel weniger Mühe als Hegel, die Materialität und den Materiebegriff weg zu erklären, bzw. in Sprache, Kunst oder Religion aufzuheben. Die neo-thomistischen Phänomenologen von Ricœur bis Marion begnügten sich hierbei mit einer Metaphysik des Fleisches, und auch bei Levinas ist das Wort selbst Inkarnation, das Romano im Index zu seinem Buch gar nicht erwähnt. Anders und moderner als Renaud Barbaras, der sich mit einer „Dynamique de Manifestation“ in die kosmologische Todesmetaphysik eines „gespaltenen“ *Weltgrundes* versetzt, hält es Romano für notwendig, das Leibliche (wohlgemerkt nicht körperliche) Inderweltsein von jeglichem Objektivismus und Naturalismus zu entankern.<sup>680</sup>

Bei Hegel bietet die Aufhebung des Rationalen noch eine Chance zu dessen Rehabilitation, während bei Husserl nur ein verdorrtes Residuum vergangener philosophischer Größe hineinspielt, denn weder die von ihm kritisierten Wissenschaftsbezirke, noch die Welt, noch seine eigene Theorie, die mit jener Welt zur Deckung kommen soll nimmt er als rational an.

Die Vernunftreligionen Hegels und Husserls sind letztendlich teil der Widerspiegelungen des abendländischen Totalitarismus – Doch momentan geht es nicht um die Ideologie an sich. Wir haben es hier mit einer Krise, nicht der Wissenschaft, sondern des Urteils über die Vernunft zu tun, das sich im begrifflichen Äther der passiven Synthesis zum Glauben verflüssigt. Das Bewusstsein muss bei Husserl quasi Nachsitzen, anstatt sich wie bei Hegel mit der Objektivität zu versöhnen, die Phantasie wird Husserl zum Karzer so wie die Sprache Dichtung in untergehenden Epochen bei Hegel.

Hieraus gewinnt Husserl jedoch seinen (ich würde fast schon sagen viktorianischen) Optimismus, der Heidegger bereits völlig fremd geworden ist: die husserlsche Lehre des Apriori ist der erneute, platonische Versuch einer Idealisierung und Logifizierung der empirischen Welt. Diese wird einer ästhetisch-deskriptiven Erfassung jener Welt vorgeordnet. „Die tatsächliche Welt, die ethisch irrationale, soll ja umgestaltet werden können in eine ethisch rationale, in eine Welt, in der man nicht bloß faktisch lebt, sondern in der man als echter Mensch befriedigt leben kann.“ (HUA XLII, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, p. 480)

<sup>679</sup> Romano, *Au cœur de la raison*, p. 543.

<sup>680</sup> Romano, *Au cœur de la raison*, p. 938.

Er kommt jedoch nicht mehr dazu, daraus eine Welt-Logik zu konzipieren, geschweige denn, sich seiner subjektiv-logischen Vorstellung der Vernunft zwischen transzendentaler und formaler Vernunft zu entledigen. In meinen Augen ist es gerade die transzendente Vernunft, die dem Unbedingten, und somit dem Formalismus der „kategorialen, nicht-sinnlichen Anschauung“ des Subjekts freien Lauf lässt. Wie funktioniert nun diese kategoriale Anschauung? Nehmen wir mal an, die Variation und Reduktion ist geglückt, das Eidos ist identifiziert, sprich als Monade individualisiert, sprich gar eine Wesenheit. All diese Begriffe fallen dennoch immer wieder im „Typus“ und der „Leistung“ zusammen. „Die Welt wird typisiert erfahren. In diesem Vorgang konstituiert sich im Horizont des individuellen Gegenstandes eine neue und höhere Art von Gegenständlichkeit.“<sup>681</sup> Dieses passive Synthetisieren, Schwanken der Bedeutung, des Glaubens, oder wie Husserl sagt, der Intentionalität, wird nun aktiv „besetzt“ von der eidetischen Variation. „Dies Verfahren [die schon erwähnte Typisierung, R. D.] darf aber natürlich nicht als ein rationalistisches Vorurteil [...], sondern nur als methodisches Mittel verstanden und also nicht etwa zu dem Glauben an die tatsächliche Vorherrschaft des Rationalen über das Leben umgedeutet werden“, hören wir bei Max Weber.<sup>682</sup> Husserl, der ja auch eine Zeit lang in Heidelberg war, rudert hierbei eifrig mit:

„Es ist die größte philosophische Angelegenheit, in allen Vernunft-sphären die reinen Prinzipien und die Systematik, die der prinzipiellen Strukturen, herauszustellen und alles Ideale darüber in die Einheit eines verbundenen Kosmos der Idealität zu stellen, ebenso demgegenüber alle empirischen Zusammenhänge in der Einheit der einen Tatsachenwelt und Tatsachenwissenschaft zu behandeln. Dass diese einheitliche Tatsachenwelt unter Ideen und idealen Normen steht und, so weit sie ihnen entspricht, ihren Anteil an Vernunft hat, dass sie aber andererseits nur eben Anteil hat und somit eine irrationale ist, das ist von Anfang an und bleibt für immer ein Hauptmotiv letzter metaphysischer Probleme.“ (HUA, Materialien IX, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1919*, p. 151)

Stefano Micali bringt es auf den Punkt wenn er sagt, dass während im Spätwerk eine Bedeutung der Metaphysik auftrete, die auf das transzendente Faktum der „Irrationalität der Weltrationalität“ verweise, meine Husserl damit zunächst nichts anderes als die Klärung von Sinn und Vorgehensweise aller empirischen Wissenschaften auf Basis der transzendentalen Phänomenologie. In diesem Kontext unterscheidet sich eine Erste Philosophie von einer Zweiten. Die Erste Philosophie

<sup>681</sup> Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, p. 57.

<sup>682</sup> Weber, *Wissenschaftslehre*, p. 506.

sei die eidetische Phänomenologie; die Zweite sei die phänomenologische Auslegung der empirischen Wissenschaften.<sup>683</sup>

Weiterhin kann man die Überleitung zum praktischen Vernunftsubjekt leicht verfolgen: „Nur wer wissenschaftlich das Reich idealer Möglichkeiten auszuschöpfen vermag, vermag eine vollendete wissenschaftliche Beherrschung der gegebenen Erfahrungswirklichkeit zu gewinnen.“ (HUA, Materialien IX, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1919*, p. 431) Hier dessen Deduktion aus der Wissenschaftspraxis:

[...] die Entwicklung der rationellen Naturwissenschaften [...] beginnt ja in der Neuzeit eben damit, daß die schon im Altertum (und im wesentlichen in der Platonischen Schule) als reine Eidetik hoch ausgebildete Geometrie mit einem Male und in großem Stile fruchtbar gemacht wird für die physikalische Methode. Man macht sich klar, daß es **W e s e n** des materiellen Dinges sei, **res extensa** zu sein, daß somit die **G e o m e t r i e** die auf ein **W e s e n s m o m e n t** solcher Dinglichkeit, die **R a u m f o r m**, bezogene **o n t o l o g i s c h e D i s z i p l i n** sei. Man macht sich aber auch ferner klar, daß das allgemeine (in unserer Redeweise regionale) **W e s e n** des Dinges viel weiter reiche. Das zeigt sich darin, daß die Entwicklung zugleich die Richtung verfolgt, **e i n e R e i h e n e u e r**, der Geometrie zu koordinierender und **z u g l e i c h e r F u n k t i o n** der **R a t i o n a l i s i e r u n g** des **E m p i r i s c h e n b e r u f e n e r D i s z i p l i n e n** auszubilden. Die herrliche Blüte der formalen und materialen mathematischen Wissenschaften entspringt aus dieser Tendenz. Mit leidenschaftlichem Eifer werden sie als **r e i n „rationale“** Wissenschaften (in unserem Sinne als **e i d e t i s c h e O n t o l o g i e n**) ausgebildet, bzw. neu gebildet, und zwar (in den Anfängen der Neuzeit und noch lange hin) nicht um ihrer selbst, sondern um der empirischen Wissenschaften willen. Sie trugen denn auch reichlich die erhofften Früchte in der parallelen Entwicklung der vielbewunderten rationellen Physik. (HUA III/1, *Ideen I*, p. 24, f.)

Seine Funktion:

Im Rahmen dieser Idee eines praktischen Vernunftsubjekts überhaupt können wir dann die freien Möglichkeiten, die konstruierbaren Typen, verfolgen, so weit sie sich eben mit den Mitteln rein formaler Wert- und Willensbegriffe konstruieren lassen. Sowie wir die Idee des Menschen als solchen zugrunde legen, haben wir die formale Sphäre überschritten. Wir können dann noch eine apriorische Ethik des Menschen, eine spezifisch humane, behalten, sofern wir nichts Faktisches, nichts, was sich an Zufälligkeiten der Erfahrung bindet, mit aufnehmen. Kurzum, wir bilden das reine Eidos „Mensch“; dazu gehört, dass wir die menschliche Umwelt in der Weise eines reinen Eidos typisieren. Würde sich in wirklicher Ausführung dieses Postulats zeigen, dass die

---

<sup>683</sup> Micali, *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, p. 90

reine Idee „Mensch“ einen spezifischen Inhalt hat, der wirklich über die formale Idee eines vernünftigen Wesens überhaupt hinausgeht, dann wäre eine spezifisch humane Wertelehre und Ethik zu scheiden von einer formalen. Doch das alles ist Zukunftsmusik, da niemand diese für eine radikale Weltanschauung höchst wichtigen Postulate sich zu eigen gemacht hat.<sup>684</sup>

Und schließlich Platon:

Denn was er, Aristoteles, wenn auch ohne Bewusstsein der Tragweite und des eigentlichen apriorischen Sinnes, herausstellt, sind Kategorien der Realität. Da er nicht die tiefste Bedeutung des platonischen Apriori verstanden hat, befreit er sich nicht von der Bindung der gegebenen Dingwelt, er erhebt sich nicht zum reinen Eidos einer Natur überhaupt als einer ideal-möglichen und zur Erkenntnis, dass jede *idealiter* erdenkliche Natur einen typischen begrifflichen Bestand als vorzeichnende Wesensform hat und dass die realen Kategorien diesen bestimmen. (HUA, Materialien IX, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1919*, p. 94)

Es bekundet sich in der modernen Fortentwicklung der wissenschaftlichen Kultur eine tiefe Tragik jenes platonischen Menschheitsideals, nämlich dass es in seiner rationalen Notwendigkeit anerkannt werden und außerdem die Entwicklung bestimmen musste, andererseits aber in seiner Auswirkung (wiederum nach immanenter Notwendigkeit) die Gestalt einer mechanisierten und mechanisierenden wissenschaftlichen Kultur annahm, die dem Ideal seine freie Geistigkeit weckende und fordernde Kraft raubte. Wissenschaft soll uns frei machen, zunächst theoretisch frei und dann frei in unserem ganzen Wirken und Schaffen. (HUA XXXII, *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*, p. 177)

Bei Husserl sind Logik und Mathematik ideal, das Ideal selbst ist supranatural, ist Kunst, ist nicht natürlich, sondern „rein“ rational. Ein mathematischer Beweis ist bei ihm „absolut zwingend“:

Niemand kann sich solchem Zwang entziehen: niemand Vernünftiges natürlich, der den berechtigten Anspruch erhebt, richtig zu urteilen; jeder, der anders urteilt, verfällt eben dem Irrtum und hört damit auf, vernünftig zu urteilen. Bilden wir den Idealbegriff eines absolut vernünftigen Wesens, dann ist dasselbe jedes Irrtums unfähig, es unterliegt dem Zwang, der Nötigung, das Wahre anzuerkennen, das Falsche zu verwerfen. (HUA XL, *Untersuchungen zur Urteilstheorie*, p. 9)

Es gilt aus dem „ABC“ der transzendentalen Strukturen und darunter denjenigen der Genesis transzendentalen Lebens die notwendigen Stu-

---

<sup>684</sup> HUA, Materialien IX, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1919*, p. 151, Anmerkung (Der Text wurde evtl. von Husserl selbst gestrichen).

fen der konkreten Entwicklungstypik einer Menschheit überhaupt verständlich zu machen: die Entwicklungstypik der geltenden und doch nicht endgiltigen Weltanschauungen, ebenso wie die Typik aller universalen | Scheine und Verirrungen in der Stufe der schon erwachten Vernunft. Dazu natürlich und auf anderer Seite die Probleme der Faktizität als solcher, die der „Irrationalität“, die, wie mir scheint, nur behandelt werden können in einer erweiterten Methode der Kant'schen Postulate. Das ist vielleicht die größte der Kant'schen Entdeckungen.<sup>685</sup>

[...] es gilt von innen her ein klares Verständnis dafür zu gewinnen, wie „Wahrheit“ als Leistung „vernünftigen“ Erkennens, wie wahrhafter Wert als Leistung „vernünftigen“ Wertens, wie ethische Güte im ethisch richtigen Wollen als subjektive Leistung erwächst.<sup>686</sup>

Wir können hier eine erste, längere Zwischenbilanz von Husserls Vernunftverständnis ziehen, um dann zu Heidegger, überzugehen, der berechtigter Weise genug hatte von Husserls Kaprizieren, ohne dass er deswegen einen Grund gehabt hätte, in sein derbes, vor-Husserlsches, völkisches Verhalten zurückzufallen, um dieses dann auch noch zu Amplifizieren.

Husserl spricht von der Arbeit am Begriff, von klarer Scheidung der einzelnen Regionen, Variationen, Reduktionen, Synthesen, Urteilen, und Vielem mehr. Dennoch nimmt er, ähnlich wie Nietzsche eine Umwertung vor. Und hierbei haben wir das Entscheidende zu genüge, wenn auch nicht klar genug behandelt: Die Implosion von Idee, Begriff, Vorstellung, Verstand, Vernunft, Wille, Logik, Ethik, Metaphysik, Zahl, Gestalt, Materie, usf. im Eidos. Diese nicht mehr dialektische Relativität einzelner Begriffe zueinander geht (völlig Zeitgemäss) über in eine psycho-physikalische Relativität und Unschärfe. Bei dieser Umwertung hat Husserl, (der sich selber Stenzel gegenüber gleichzeitig als phänomenologischen Platoniker und ebenso als ganz unphilologischen Menschen bezeichnet<sup>687</sup>) allerdings missachtet, dass diese innigst mit der ewigen Wiederkehr des Gleichen, also mit einer fundamentalen Unwissenschaftlichkeit behaftet ist. Hier ist der selbe Kampf mit dem Mystischen zu sehen, den Wittgenstein geführt hatte, und den, ganz ohne Zweifel, Heidegger mit der Reimplantation der *ekstasis* zu Ende gerungen hat, und zwar im schlechten Sinne (*SuZ* kann in den folgenden Worten zusammengefasst werden): Die Philosophie verlässt ihr eigenes Wesen und tritt dabei *blind* auf der Stelle. Er ist hierbei nicht weiter gekommen als Zenon und insbesondere Spi-

<sup>685</sup> Husserl an Cassirer (03.04.1925) in: HUA, Dokumente III/5, *Briefwechsel*, p. 5, f.

<sup>686</sup> HUA IX, *Phänomenologische Psychologie*, p. 30.

<sup>687</sup> Husserl an Stenzel, 20.08.1918, in: HUA Dokumente III/6, *Briefwechsel*, p. 427, f.

noza, der sich über ein Rad (im Prinzip eine Uhr) wundert, welches sich unendlich schnell dreht.

Nehme man einen Messpunkt an (sagen wir 12 Uhr), so wäre nicht ersichtlich, wann dieser Messpunkt in einer unendlich schnellen Bewegung auf 12 stehe.

Hier ist auch eine fast wirkliche Neuheit, oder Innovation bei Heidegger zu finden. Er schaffte es im Gegensatz zu Nietzsche und Marx (um nur die Gewichtigen zu nennen), diese Misere auf *institutionellem* Boden und mit rein philosophischen Mitteln klarzustellen: denn es ist gewiss, die Gefahr einer Ökonomisierung der Philosophie begünstigt genauso wie ihre Biologisierung eine *metabasis eis allo genos*, die zum Beispiel in eine „Politisierungsneurose“ der Geisteswissenschaften (Barthes) geführt hat, oder, um ein noch härteres Beispiel anzuführen, in den Determinismus des orthodoxen Marxismus führt, der jegliche Handlungsfreiheit der Kunst zu Grabe trägt.<sup>688</sup>

Doch man sollte sich nicht täuschen lassen über die vermeintliche Harmlosigkeit von Husserls Krisis und Heideggers SuZ. Strasser spricht in Bezug auf diese Gefahr der Phänomenologie, die ich hier im Rekurs auf diverse Sekundärquellen an Nietzsches Umwertung gebunden habe, von *phänomenologischem Impressionismus*.<sup>689</sup> Husserl schon verdinglicht das Eidos wie Platon seine Ideen, wenn das angesprochene Was des Gegenstandes und sein Aussehen in gewisser Weise dasselbe werden.<sup>690</sup> Indem Husserl das Eidos als einen *Umgangsgegenstand* (Heidegger) der „Ausklammerung“ unterwirft, um der ewigen Wiederkehr zu entinnen, in die er damit aber noch tiefer hineingerät, da er das Materialismusproblem dabei nicht löst, sondern nur umlagert und einem immanenten *shift* unterzieht.

Er spricht vom Vorprädikativen, apodiktischen Wahrheiten, apriorischen Synthesen, die noch vor die kantische springen und gerät doch nur an eine zutiefst fremde Ur-Hyle, die von ihm nicht zum Gegenstand gemacht werden kann, da er sie vor/hinter, bzw. im Erlebnis kaschiert.<sup>691</sup> Hierbei ist erstaunlich, wie nah diese Theorie an Fichtes Wissenschaftslehre heranrückt, so umständlich sie klingt. Mohanty betont trotz dem relativ späten Auftreten der Ur-Hyle die Einheit in Husserls Philosophie, indem er diese an die Problematik der Intentionalität heranrückt.<sup>692</sup>

---

<sup>688</sup> So bspw. A. Shdanow, *Über Kunst und Wissenschaft*, Berlin: Dietz Verlag, 1951.

<sup>689</sup> Strasser, *Phenomenology and the Human Sciences*, p. 297.

<sup>690</sup> GA 62, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, p. 373.

<sup>691</sup> Taguchi, *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl*, p. 224.

<sup>692</sup> J. N. Mohanty, „The Unity of Husserls Philosophy“ in: *Revue Internationale de Philosophie*, 2003/2, No. 224, p. 129.



Husserl mokiert sich über die Systemphilosophie, schmäht den mit Napoleon sich vergleichenden Hegel des Subjektivismus im Sinne der „Systemphilosophen“. Den gleichen Vorwurf macht er dann auch Heidegger. Gleichzeitig rät er aber seinem Schüler Dorion Cairns an, seine, und *nur seine* Schriften zu studieren, nachdem er ihm verraten hatte, dass die Logischen Untersuchungen aus einer Art Wahnsinn und seiner Selbstkur geboren seien. Hierbei ist es lustig zu beobachten, dass auf der einen Seite der Egotismus (EN, p. 167) in der deutschen Philosophie (Santayana) ungehindert weiter läuft, aber trotzdem die messianistische Attitüde nicht verworfen wird.<sup>693</sup> Husserl schiebt dann nämlich doch die Genese dieses („seines“) Wahnsinns – wie Hegel und Goethe das unglückliche Bewusstsein abschieben – auf den modesten Gesellschaftszustand und letztendlich auf die Philosophie ab.<sup>694</sup> Hierbei regt sich der alte Aberglaube der Philosophen, die denken, mit ihren Gedanken die Welt ändern, oder wie Daniel Paul Schreber, gar die Windrichtung beim Schachspiel im Irrenhausgarten steuern zu können. Husserl spricht jedoch an anderen Stellen sich wie Heidegger dafür aus, das Philosophie eben gerade nicht da wäre, um die Welt zu verbessern.<sup>695</sup> Deshalb wird nun auch dieser beklagenswerte gesellschaftliche Zustand (die Bedingung) bewusst ausgeklammert, um sich wie Kant einen theoretischen Vorgriff auf diese Gesellschaft erlauben zu können, ohne sich darüber im wissenschaftlichen Sinne Rechenschaft abzulegen. Husserl begnügt sich mit dem Verweis auf Transzendentalphilosophie und Metaphysik, bzw. theoretische Mathematik. Mathematik dient dazu, praktische Lösungen zu entwickeln, und hinter jeder „vernünftigen“ praktischen Frage versteckt sich deshalb eine theoretische). Dann aber herrscht statt Wahnsinn und Fremde wieder uneingeschränkte Vernunft wie bei Hegel, der sich ja auch lang

<sup>693</sup> „Hier [Husserl meint bei Kant, R. D.] war eine Aufgabe als die erste und wichtigste ausgezeichnet: nämlich diesen neuen, transzendentalen Sinn der Philosophie durch radikale Erforschung der transzendentalen Subjektivität, als des Ursprungsfeldes aller Methode, zu vollkommener Klarheit und Reinheit zu bringen. Diesem rein gestalteten Sinn musste dann die Bedeutung einer rechtmäßig und bewusst leitenden Zweckidee gegeben werden, die, als enthüllte Entelechie, die rationalste und unvergleichlich folgenreichste Gestalt philosophischer Entwicklungen ermöglichte: die in der Gestalt echterster, im letzten und strengsten Sinn sich verantwortender Wissenschaft. Denn es ist der Philosophie wesentlich, dass sie, ideal gesprochen, wahre und echte Existenz erst gewinnt in der höchsten und bewusstesten Klarheit über die universale methodische Systemgestalt, der sie, als ihrer leitenden formalen Zweckidee, Genüge tun, die sie durch aktuelle Theorien erfüllen muss. M.a.W. Sie ist im wahren Sinne erst, sofern sie in selbsttätiger Besinnung und Einsicht sich diese ihre vernünftige Zweckidee eingestaltet hat und, in beständiger und bewusster Selbstbestimmung gemäß dieser Idee, ihrem Werden die Form einer rationalen Entwicklung, als einer auf ihren echten Zwecksinn werktätig hingelernten, vorgeschrieben hat.“ (HUA VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 285).

<sup>694</sup> Husserl an Cairns, 21.03.1930, in: HUA Dokumente III/4, *Briefwechsel*, p. 21-24.

<sup>695</sup> Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 98, p. 219 ; *Idem, Erfahrung und Urteil*, § 88, p. 421.

und breit über den Gesamtbau der Wissenschaften ausgelassen hatte, und ihn propädeutisch verknüpfen wollte. Nichts soll draußen bleiben, alles soll vernünftig sein – gleichzeitig wird aber das Absolute, gerade in der Staatstheorie von Husserl verworfen, und dennoch dem Totalitarismus mit einem atomisierten Differentialgefüge im Sinne eines Teile - Und - Herrsche - Imperativs in die Hände gespielt, anstatt die Teilung einer von der Vernunft gesteuerten Sublation zu unterziehen. Die Sublation ist hierbei nämlich keine reflektierende Tat, wie noch bei Hegel, sondern eine virtualisierte *Tatsache*: Husserls sich mit der Bewusstseinstatsache identifizierendes Eidos, also das Substrat des phänomenologisch geklärten Phänomens, wird durch Differenzen konstituiert: es ist aufgebaut aus Differentialen.<sup>696</sup> Dies ist eine Vorstellung, die aus der Kombinatorik und Husserls *Faible* für die Renaissance bzw. Galilei herrührt, und bei der Dialektik Schleiermachers ebenfalls eine Rolle spielt.

Das Differential ist die Grenzwelt von Eidos und Logos.<sup>697</sup> (Ich sprach bereits weiter oben von der Differenz von Eidos und Eidôlon als Markierung des ethischen Feldes.) Letztendlich beruft Husserl sich jedoch nicht auf das äußerliche oder formale dieses Differentials, im Sinne eines Roulette wie Blaise Pascal zum Beispiel, sondern auf die Einbildungskraft selbst (HUA III/1, *Ideen I*, § 71, p. 148) – in das Thema der *Imagined Communities* fallen verschiedene Entwürfe des durch die Heimwelt generierten Individuums, und andere völkische Tendenzen seiner späten Anthropologie. Entgegen einem anderen berühmten *Logiker* seiner Zeit, Gottlob Frege, der sich in seinen 1994 in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie veröffentlichten Tagebüchern auf der Suche nach einem „Kennzeichen“ als ausgewiesener Antisemit entpuppt und sich obwohl er nur bis 1925 gelebt hatte für Hitler aussprach, handelt es sich bei Husserls Ansichten eher um „Deutschtümlelei“.

Nach Heidegger zeitigt die Einbildungskraft die letzte Grenze des kantischen Systems, bereits Hume dachte, dass sie die Quelle unseres Glaubens an die Existenz von etwas Beharrlichem sei.<sup>698</sup> Husserl, nun wieder gegen das Absolute (auch einer solchen Illusion alles Fixierten) und den Strom allen Bewusstseins betonend, nimmt aus aus idealistischen, von der Bewusstseinsphilosophie gespeisten Gründen

<sup>696</sup> De Warren, *Husserl and the Promise of Time*, p. 195; Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 418; Husserl, *Die Welt der lebendigen Gegenwart ...*, p. 328; HUA VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 144.

<sup>697</sup> Zalamea, *Razón de la frontera y fronteras de la razón*, Kap. 7, p. 110, f.

<sup>698</sup> Hönigswald, *Über die Lehre Hume's von der Realität der Außendinge*, p. 11.

eine *Desubstanzialisierung* der Philosophie vor.<sup>699</sup> Husserl spricht von einem *systematischen Abbau des letztlich hyletischen Untergrundes von schon Seiendem*, was an das methodische *Vergessen* Nietzsches erinnert. Der Abbau ist derart ein „Rückgang auf die lebendige Gegenwart und Abbau dieser Gegenwart.“<sup>700</sup>

Diese führt aber nicht, wie neuere (aber ebenso gescheiterte) Versuche dazu, den Rassismus und Totalitarismus zu unterhöhlen, sondern leitet geradewegs in eine fadenscheinige Metaphysik des Typus und eine darauf aufbauende Hermeneutik der Kultur, die allen materiellen Gehalt der Zeichentheorie im Verstande camoufliert, der wiederum mit der Vernunft verwechselt wird – denn was ist ein Verstand, wenn in ihn nichts Sinnliches eintreten kann, die Kinästhesie durch das Auftreten der Ur-Hyle im engeren Sinne nicht wahrnehmbar ist und nur in den *focus imaginarius* gelangen kann?

Gut, hier könnte man noch sagen, diese Ur-Hyle könne am *Anderen* wahrgenommen werden, wie es bei Heideggers phänomenologischen Umgang mit der Welt der Fall ist, wobei bei Heidegger die Einfühlung, er nennt sie das Sichversetzen, im strengen Sinne nicht gebraucht wird (SuZ, § 15, p. 66, f.). Kommt hierdurch nicht eine Art abstrakte, geschlechtslose *Gemeinschaft der vom Boden Vereinzelten* zu Stande?

Ob dies nun die Basis der von Husserl angestrebten intersubjektiven Objektivität ist,<sup>701</sup> die einem das Fremdverstehen gestattet, lässt sich wahrscheinlich wirklich nur mit dem transzendentalphilosophischen Begriff der Lebenswelt, und nicht aus dem *Erleben* der eigenen und dem Erfahren der Ur-Hyle des Anderen verstehen.

Doch was ist, um es mal überspitzt zu fragen, ein Kulturkreis, der sich wie am Anfang der Krisis (HUA VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 14), als selbstbegründendes und -regelndes System zu einem entelechie-artigen Perpetuum aufschwingen will anderes, als der

---

<sup>699</sup> Dabei ist es ja gerade in Kants Kritik der reinen Vernunft, wo die Substanz in einer transzendental-dialektischen, Logik und Metaphysik vereinigenden Bewegung zum Subjekt wird. Dieses Subjekt allerdings wurde, so Husserls von der Lebensphilosophie übernommene Vorwurf, vom Naturalismus und Historismus der konkreten Geisteswissenschaften so weit ausgehöhlt, das es nunmehr nur noch eine „schwankende“ Basis abliefern kann. Hier wiederum die ökonomische Gründe anzunehmen, scheint ihm noch ferner zu liegen als Heidegger, der in SuZ das *Commercium* anspricht. Lassen wir dies außer acht und erinnern uns daran, dass Husserl das Eidos als ein Leistungsbegriff bestimmt, können wir ihn mit Luhmann als zeitgemäßen Philosophen einstufen: „Zu Husserls Zeiten hatte bereits Freud die Vorstellung einer quasi-substanziellen Subjektivität des Subjekts aufgegeben und sie durch die Annahme einer konstanten Menge psychischer Energie ersetzt, die je nach Belastung mit Sublimierungsanforderungen verschiedene Formen annehmen könne.“ (Luhmann, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, p. 45).

<sup>700</sup> HUA, Materialien VIII, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, p. 81; siehe hierzu: Montavont, *De la passivité ...*, IV, p. 216-222.

<sup>701</sup> Römpf, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, p. 182.

Wunsch nach einem kollektiven „Gehirn im Tank“ - Nietzsches Denkschreibmaschine? Der Tank wird immer kleiner, erst Europa, dann die Nation, und später bleibt nichts als die Heimwelt und gar die Umwelt, das Nexum der Passiven Synthesis übrig.– Und es ist gerade diese Bewegung, die Husserl als *Rationalismus* klassifiziert, als die *Höherstellung* des Europäischen Menschentums.<sup>702</sup>

Jedenfalls aber üben die platonischen Grundgedanken einer strengen Philosophie als | Funktion eines durch sie zu reformierenden Gemeinschaftslebens de facto eine unablässige und sich steigernde Wirkung. Bewusst oder unbewusst bestimmen sie den Wesenscharakter und das Schicksal der europäischen Kulturentwicklung. Die Wissenschaft verbreitet sich über alle Lebensgebiete und beansprucht überall, so weit sie gediehen ist oder es zu sein glaubt, die Bedeutung einer letztnormierenden Autorität. [p. 16, f. ...] In diesem Sinne kann also der Grundcharakter der europäischen Kultur sehr wohl auch als Rationalismus bezeichnet und ihre Geschichte unter dem Gesichtspunkt des Kampfes um Durchsetzung und Ausgestaltung des ihr eigentümlichen Sinnes, des Ringens um ihre Rationalität betrachtet werden. Denn alle Kämpfe für eine Autonomie der Vernunft, für die Befreiung des Menschen aus den Banden der Tradition, für „natürliche“ Religion, „natürliches“ Recht usw. sind letztlich Kämpfe oder führen zurück auf Kämpfe um die universale normative Funktion der immer neu zu begründenden und schließlich das theoretische Universum umspannenden Wissenschaften. Alle praktischen Fragen bergen in sich Erkenntnisfragen, die ihrerseits sich allgemein fassen und in wissenschaftliche überführen lassen. Selbst die Frage nach der Vernunftautonomie als oberstem Kulturprinzip muss als wissenschaftliche gestellt und in wissenschaftlicher Endgültigkeit entschieden werden. (HUA VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 207)

Hier spielt mehr als die monistische Seite des Substanzbegriffes des Spinoza eine Rolle, den auch Bergson missbraucht hat, um die Psychophysik ad absurdum zu führen. Husserl tut das Gleiche, was Bergson mit der Psychophysik versuchte mit der materialistischen Geschichtsauffassung in seinem Kampf gegen den Historismus und Naturalismus, zwei Notionen, die in der Tat auf verschiedenen Seiten der gleichen Münze geprägt sind. Bergson und Husserl erkennen gar nicht, dass es nicht die Verfahrensweise dieser Wissenschaften ist, die scheitert, sondern dass sie in ein Wirtschaftssystem integriert sind, welches Neuerungen dieser Art in schiere Destruktion verwandelt, und bei dem der von Micali ausgedrückte Satz in der Diskussion um die Ur-Hyle, der auch von Heidegger (den er jedoch zusammen mit Husserl unter Berufung auf Levinas des ontologischen Imperialismus bezichtigt) stammen könnte, seine volle Bedeutung erlangt: „Das Ich, das völlig von

---

<sup>702</sup> Biceaga, *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, p. 118.

seinem Ziel hypnotisiert wird, verschwindet in dem, was es tut. Dieses Verschwinden des Ich deckt sich paradoxerweise mit der höchsten Form des Selbstbewusstseins und zwar mit der des philosophischen Denkens.“<sup>703</sup>

Husserl sieht allerdings ganz richtig mit Aristoteles, dass die *metabasis eis allo genos* für die Philosophie gefährlich ist, und weist den Import fremder Wissenschaften für die Begründung der Philosophie, auch wie Nietzsche und Heidegger den Biologismus zurück. Gleichsam deklariert er die Geschichte der Philosophie trotz allem zum Kampf ums Dasein (HUA VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 11).<sup>704</sup> Zudem spricht von der positivistischen Enthauptung der Philosophie (ebd., p. 7), doch er scheidet genau wie der Positivismus Immanenz und Transzendenz nicht mehr voneinander – er ist genauso „geschichtslos“ wie einige Anwendungen der Durkheim-Schule, die zwar eine Morphologie des Sozialkörpers wie keine andere Soziologie durchschauen kann, es aber dadurch unmöglich wird, Genealogie und Genesis in eins zu denken.

Husserl spricht hierbei von lebendiger Funktionsgegenwart: „Die Funktionsgegenwart erweist sich als ein Stehen, aber ein Stehen-im-Wandel; sie steht gleichsam in sich auf dem Sprung, Zeitphase zu werden und darum in weiterer Folge auch als solche reflexiv erfahrbar zu werden.“<sup>705</sup>

Historische Erkenntnis wurde von Kant der rationalen entgegengesetzt (AA XVI, p. 65). Allerdings standen die beiden Wissensarten hier in dialektischer Wechselwirkung, und öffneten so wie schon bei Platon den Weg der „freien Einsicht in die Notwendigkeit“ – oder, was das Gleiche ist, in die Naturphilosophie als Synthesis von Philosophie und Geschichte, und zwar „ohne Aussicht auf Erholung“ und unter Einbezug einer von Natur aus ziellosen Ursache, einem freien zufälligen Geschehen.<sup>706</sup> Nach dem Niedergang der idealistischen Dialektik Hegels und der Naturphilosophie Schellings, fielen historische und rationale Erkenntnis zwar zusammen, doch kam man später zu dem Schluss, dass die kulturelle und die soziale Dimension in der Bestimmung des Menschen im Wissen voneinander abdrifte.<sup>707</sup>

---

<sup>703</sup> Micali, *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich bei Husserl*, p. 77. Zum Imperialismus siehe p. 130.

<sup>704</sup> In dem 2012 erschienenen Buch von Frédéric Moinat, *Le vivant et sa naturalisation. Le problème du naturalisme en biologie chez Husserl et le jeune Merleau-Ponty* ist dieser Kampf mit keinem Worte, und auch der Rassenbegriff nicht erwähnt.

<sup>705</sup> Held, *Lebendige Gegenwart*, p. 74.

<sup>706</sup> Vgl. Platon *Tim.* 48a; 59c; Hegel, *Werke* II, p. 610.

<sup>707</sup> Levi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, p. 391, sq.

Materialistische Philosophie blieb die diagnostische Überwindung dieser Entgegensetzungen, bis die Auflösung des *Beobachters* in der Experimentalphilosophie von Bacon durch Humes Wissenschaft der Erfahrung bei Husserl mit einem transzendental-philosophischen Programm reaktualisiert wurde, das er „konstitutive Phänomenologie“ nannte, und der auch Carnap folgte: es kam jedoch bei Husserl anders als bei Carnap zur idealistischen Überflügelung des in die „deutsche“ Philosophie einbrechenden Positivismus.<sup>708</sup> Mit Husserl war die philosophische Philosophie wieder zurück auf dem Tableau: es gab wieder „Arbeit am Begriff“ in Deutschland für die Philosophen und ihrem laschen, historischen und naturalistischen Touch den Windelband dem 19. Jahrhundert attestierte.<sup>709</sup>

Windelband leitet die Rückkehr zum Idealismus und Voluntarismus allgemein aus den „neuen Wertproblemen“ her (a. a. O., Kap. V). Bei Husserl (und auch bei seinem Begleiter Jonas Cohn<sup>710</sup>) scheint der erste Weltkrieg und seine Zeit in Heidelberg auf dem Lehrstuhl Rickerts und Windelbands eine Art national-patriotische und idealistische Wende hervorgerufen zu haben.<sup>711</sup>

Die Denkfigur der individuellen Seele als die letzte bewegende Instanz der politischen Körper behandelte Husserl unter den Ausnahmekonditionen der Transzendenz – er, genau wie Hegel, Novalis und noch Marcuse, glaubte die kantische Aporetik überwunden zu haben, wobei die klassischen Reflexionsgesetze der Philosophie unangetastet blieben. In diesem Sinne bietet der Nachlass von Husserl Präzisionen für das Ineinanderlaufen von Immanenz und Transzendenz auf der Supervenienzbasis des Bewusstseins, der allerdings ähnliche Probleme hervorruft wie die Bekenntnisse von Augustinus Buch XI, den er ja schon in den Vorlesungen über das innere Zeitbewusstsein von 1905 voranschickt.

<sup>708</sup> Sommer, *Husserl und der frühe Positivismus*, p. 223.

<sup>709</sup> Windelband, *Die Philosophie ...*, IV, p. 85

<sup>710</sup> Cohn, *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur*, p. 178. In diesem Buch wird der auch von Simmel registrierte atomisierte Gesellschaftszustand expliziert, der bei Husserl in der Krisis zum tragen kommt, und den insbesondere die Antipoden Heidegger und Lukács immer wieder aufs Neue betont haben. In Reinald Klockenbuschs Buch: *Husserl und Cohn. Widerspruch, Reflexion und Telos in Phänomenologie und Dialektik*, wird auf dieses Verhältnis, aus dem der Ruf nach einer neuen Teleologie bei Husserl ganz offensichtlich entspringt, keinen Wert gelegt.

<sup>711</sup> Kern, *Husserl und Kant*, § 6. In einem Briefwechsel mit Ingarden schreibt er 1918: „Was Ihr Doktorat in Freiburg, also an einer deutschen Staatsuniversität, anlangt, so steht dem natürlich, bei Ihnen, wie bei jedem uns verbündeten Polen, nichts im Wege. Unmöglich wäre es nur für einen deutschen Professor bei Jemand das Examen abzunehmen, von dem er wüsste, daß dieser in Gesinnung und That sich auf die <Seite> der Feinde Deutschlands gestellt habe.“ HUA Dokumente III/3, *Briefwechsel*, p. 179. Weiter unten spricht er dann aber wieder von wissenschaftlicher und nicht-politischer Philosophie. Er widerspricht sich selbst aufs schärfste damit, wenn er wirklich nur wissenschaftlich neutral handeln würde, könnte er doch die politische Haltung Ingardens im Dienste der Wahrheit „ausklammern“, oder nicht?

Es wird im Gegensatz zum futuristischen Frontalprogramm der Logischen Untersuchungen im Nachlass Husserls überhaupt keine Hoffnung auf Vollständigkeit des immanenten Wesens mehr erweckt, noch nicht mal im formalen Sinne, oder auch nur dem Namen nach.<sup>712</sup>

Zum Wesen jedes Dinges gehört, dass es *res extensa* ist und dass eine Gestalt ein«em» apriorischen System von Gestaltmöglichkeiten angehört, das sich vollständig konstruieren lässt nach allen Möglichkeiten. Aber die Gestalt eines Dinges ist eine Idee. Die gegebene Gestalt ist immer nur Erscheinung der wahren Gestalt, die immerfort eine Idee ist. Eine Unendlichkeit von Gegebenheitsweisen, die durchlaufen werden kann, lässt sich nicht wirklich durchlaufen. (HUA XLI, *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation*, p. 95)

Der Mathematiker Husserl stuft, im Gegensatz zu Aristoteles und Schleiermacher die Kunst schon in den Logischen Untersuchungen zu einem posteriori herab. (Er möchte das Fundament jeglicher Kunstlehre der Erkenntnis errichten, und schließt deshalb die Psychologie aus; er sucht nach ihrer „Berechtigung“, da sie von Kant nicht richtig erfasst worden sei; der Künstler handle nur selten nach Gesetzen der theoretischen Erkenntnis; Kunstlehre mache das Denken zum bloßen Mittel. Schleiermachers Definition der Logik als Kunstlehre habe Schwierigkeiten, Regeln aufzustellen, Bolzanos Definition sei befremdlich, und auch Kant beschränke die praktische Logik aufs Normative zugunsten einer der Mathematik Analogen apriorischen, demonstrativen Disziplin (LU, § 13, p. 32). Eine ähnliche Meinung vertritt der von Windelband kommende Croce in seiner Logik, er sieht hierin eine Art Impotenz.<sup>713</sup> Husserl zerstört die von Aristoteles intendierte Vollständigkeit, des philosophischen Begründungszusammenhangs. Er löst ihn in Leistung auf.<sup>714</sup> Diese Leistung ist für ihn in der mathematisch erfassbaren Korrespondenz zwischen Formengemeinschaft und Körpergemeinschaft verankert.<sup>715</sup>

---

<sup>712</sup> HUA XLI, *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*, p. 172. Hier ist es in etwa so problematisch wie mit der Frage, ob man eher von einem „System“ Kants oder einer philosophischen „Kritik“ spricht. Beide Denker wollten jedoch mit ihrer Arbeit, soviel ist klar, der Nachwelt keinen Bären aufbinden, sondern ihr eine Propädeutik liefern.

<sup>713</sup> Croce, *Logic as the Science of the Pure Concept*, p. 536.

<sup>714</sup> Hopkins, *The Origin of the Logic of Symbolic Mathematics*, § 9.

<sup>715</sup> „Naturally, this revolutionary coup assumes the dislocation of Aristotle’s tutelage. It also assumes the concept of ‘abstract space’ - not there in the Greeks - capable of absorbing into its homogeneity the world of forms and that of bodies and, finally, the construction of a differential calculus able to apprehend motion by giving a mathematical existence to entities defined by a mode of fading. The complete staging of physico-mathematics therefore leads to the construction of imposing infrastructures which necessarily involve the whole of metaphysics.“ (Gilles Châtelet, *Figuring Space*, p. 5 – orig. *Les enjeux de mobile*, Paris: Seuil, 1993, p. 24). Vgl. auch AA III, p. 288.

[...] das originär konstituierende Bewusstsein in all seinen Extensionen durch endlose Fortführung bestimmender Erfahrungen liefert nie das in sich vollbestimmte Selbst, das Selbst in seiner eigenen Selbstheit, das vielmehr nur ist als eine Idee der Vernunft, als Korrelat eines ideal geschlossenen, vielseitig unendlichen möglichen Wahrnehmungssystems, als Einheit einer Unendlichkeit, die sich als Möglichkeit in Unendlichkeitsprozessen erschauen lässt, und das als Wirklichkeit immer nur vorbehaltlich durch Vernunftmotivation vorgezeichnetes Sein ist und das als wahres An-sich-Sein nur möglich ist unter transzendentalen kategorialen Bedingungen. (HUA XL, *Untersuchungen zur Urteilstheorie*, p. 217)

„Überwindung“ ist trotz seiner idealistischen Opposition gegen Naturalismus ein *evolutionärer* Term bei Husserl, der mit einer positivistischen, nicht-dialektischen Bedeutung belegt ist. Das Methodenziel ist die Konservierung und Klärung des wahren, transzendental-relativen Sinnes, mittels (eidetischer) Reduktionen.<sup>716</sup> Mit den Implikationen der Epoché reiht er sich, soviel ist feststellbar, wie Kant im Rekurs auf Arkesilas von Pitane, in die kompilatorische Interpretation des Aristoteles ein. Näheres wird sich im Verlauf dieser Analyse noch ergeben. Momentan ist nur folgendes wichtig: vom Intellektualen aufs Sensitivum schließend überträgt Husserl die aus der gesellschaftlichen Produktionssphäre stammenden Trennungsgründe der Vernunft vom Verstand zurück in die Dimension des vormals durch dialektische Negativität substantialisierten Egos. Das Denken des Denkens, sprich, das Bewusstsein selbst produziert hier eine quasi unüberwindlich zirkuläre „confusion du corps factuel et du corps symbolique“.<sup>717</sup>

Die ungerechtfertigte, in Entwicklung befindliche, halbseidene Trennung zwischen Subjektivität und Welt<sup>718</sup> wird von Husserl mittels ideeller Variation im Zustande transzendentaler Subjektivität auf die Genesis des einzelnen Körpers, letztendlich auf das wahrnehmende und vorstellende Bewusstsein zurückgeworfen, und nicht auf den der Gesellschaft. Seine Frühwerke stehen unter dem Einfluss Berkeleys:

Worin alle Gegenstände – wirkliche und mögliche, reale und nicht reale, physische und psychische u. s. w. — übereinkommen, ist nur dies, dass sie Vorstellungsinhalte sind oder durch Vorstellungsinhalte in unserem Bewusstsein vertreten werden. (Husserl, *Über den Begriff der Zahl*, § 4, p. 61) Begriffe wie Qualität, Intensität, Ort, Zeit u. dgl. kann Niemand definieren. Und dasselbe gilt von den elementaren Relationen

<sup>716</sup> Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie*, p. 2. (auch in HUA XXVII, *Aufsätze und Vorträge*. 1922-1937).

<sup>717</sup> Richir, *Phénoménologie et Institution Symbolique*, p. 69.

<sup>718</sup> Pedro Enrique García Ruiz, „Fenomenología y ontología en el joven Levinas“ in: *Revista de Filosofía* Vol. 31 Núm. 1 (2006), p. 129.



und den auf sie gegründeten Begriffen. Gleichheit, Ähnlichkeit, Steigerung, Ganzes und Teil, Vielheit und Einheit u. s. w. sind Begriffe, die einer formal-logischen Definition gänzlich unfähig sind. (Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, Bd. 1, 1. Teil, VII, p. 130)

Man könnte meinen, er falle wie Hegel hinter den Subjektivismus von Fichte bis Descartes zurück, um damit das Grab Kants von neuem zu öffnen. Doch während Hegel eine Objektivierung des Idealismus angestrebt hatte, und somit auf materialistische Theorie sich konzentrierte, geht Husserl auf die subjektivistischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Grundlagen der Kantischen Propädeutik ein. Das metaphysische „Mehr“ vom Ganzen seiner Teile wird bei Husserl nicht von der immanenten Identität der Erscheinung gekappt – es ist somit die Zeitlichkeit nicht mehr historisch, und es erhebt sich damit das Nicht-Absolute zur allgemeinen Form der Dinge. Das lebensphilosophische, das nicht-dialektische, positivistische „Rebellieren“ gegen die „großen Systeme“ beginnt nun systematisch zu werden, ohne wie bei Gentile und Bergson vitalistisch zu sein. Mittels der Differenzierung des materiellen Apriori (der reinen Gegenwart) durch Regionalisierung der Lebenswelt neutralisiert Husserl den Wesensbegriff und erhält jenen gleichzeitig, indem er ihn in ins Eidos verlegt. Die numerische Identität des Wesens persistiert in der Zeit. Er ist sich aber immer noch darüber im Klaren, dass die anschauliche Welt die alltägliche Erfahrung und auch den philosophischen Begriff übersteigt, obwohl er vom mathematischen Verstand dominiert ist, wenn es sich um die Immanenz der Bewusstseinsstatsachen und ihren apodiktischen Beweishergang handelt. Es gibt keine Täuschung darüber, dass bei Husserl die Zahl im Sinne der formalen Einheit des Mannigfaltigen dem *nomos* indexikalisch vorausgeht: Philosophie und echte Wissenschaft erziele eine wirklich seiende Welt „[...] sei es auch nur in Stufen der Approximation, durch ihren Rekurs auf das Eidos, auf das reine Apriori, das in apodiktischer Hinsicht jedermann zugänglich ist.“<sup>719</sup> (Das Jedermann bezieht sich jedoch nicht auf Kinder, und auch nicht auf „Wilde“.) Dieses „nach-kantische“ Projekt, das („System“) Kant(s) platonisierend zu *dematerialisieren*, geht ganz sicherlich auf die bekannte Rede von Ch. H. Weisse zurück.<sup>720</sup> Simmel attestierte seiner Gesellschaft eine „Berührungsangst“ mit der durchgehenden Objektivität der sozialen Welt. Sie sei ein Resultat von Hyper-

<sup>719</sup> HUA XXVII, *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, p. 166.

<sup>720</sup> Ch. H. Weisse, *In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat*, Leipzig, 1847, p. 25; siehe auch: G. Anders, *Über Heidegger*, p. 29, f.

ästhesie, das den philosophischen Materialismus erneut vor subjektivistischen Theorien im Sinne des Neukantianismus zurückweichen lasse.<sup>721</sup>

Die historische Dekomposition der Phänomenologie muss gleichzeitig zur Kritik der auf seinem Kantbuch ruhenden Hegel-Interpretation Heideggers von einer Kritik der Kant-Interpretation Husserls ausgehen, die wie seine „werturteilsfreie“ Auffassung der Geschichte der Philosophie neben der Philosophie Max Webers in weiten Strecken vom Werk des Nietzscheaners und Wundt-Schülers Raoul Richter sowie derjenigen von Friedrich Paulsen abhängt.<sup>722</sup> Richter kommt in seiner Abhandlung über den Skeptizismus in der Philosophie sofort auf die für Kant wie für Husserl entscheidende Differenz von Noumenon und Phenomenon – ein ungelöstes Hauptproblem für Husserl – zu sprechen.<sup>723</sup> Paulsen sieht in dieser Differenz die Auseinandersetzung Kants mit Platon.<sup>724</sup>

Für den wissenschaftlichen Materialismus ist die Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften unabdingbare Voraussetzung. Das Noumenon ist hier ein Objekt des Denkens, so wie das Phänomen ein Objekt der Wahrnehmung ist.<sup>725</sup>

Auch im historischen Materialismus ist das Subjekt des objektiven Idealismus Hegels vorerst das Werk eines vergesellschafteten Bewusstseins. Es geht im Werk zur Substanz über, die sich vermitteltst des Willens geschichtlich niederschlägt.

Doch bei Husserl „macht das Subjekt sich selbst“ wie Kant übertreibend sagte (falls es in seiner von Jonas Cohn attestierten „Zersetzung“ überhaupt noch zur Einheit gelangt). In Erinnerung an die aristotelische Unterscheidung Spinozas von Transformation und Zerstörung des Subjekts im metaphysischen Anhang seiner Descartes-Interpretation, die Husserl gelesen hat (und woraus der Begriff der Funktionsgegenwart stammen könnte), müssen wir konstatieren, dass der „metaphysische Materialismus“ (GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, p. 192, f.) in seinen Konsequenzen für die Identität des Subjekts aus subjektivistischer Perspektive bedrohlich erscheint. Kombiniert mit der durch Hume demonstrierten empirischen

---

<sup>721</sup> Simmel, *Philosophie des Geldes*, VI, III, p. 511.

<sup>722</sup> Es wurde bemerkt, dass Husserl den Begriff der epoché bei Richter entliehen hat (Spiegelberg, *The Phenomenological movement*, vol. 1, p. 134). Für Richter wiederum scheint es Otto Liebmann zu sein, dessen Rundumschlag *Kant und die Epigonen*, Berlin, 1912 den allgemeinen Bezug zu Kant in dieser Zeit entscheidend mitprägte.

<sup>723</sup> Der Titel des zweiten Bandes von Richters chronologisch angelegtem Buch wird 1908 auf „Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Überwindung“ erweitert. Allerdings wird Husserl hier in einem Zug mit Hegel in der Annahme einer „Wahrheit an sich“ des Irrtums bezichtigt (p. 165). Husserl spricht später eigens von einem „Gewaltstreich“ in den LU bezüglich dieser Annahme.

<sup>724</sup> Paulsen, *Immanuel Kant*, p. 202.

<sup>725</sup> G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, p. 168; Barsotti, *Bachelard critique de Husserl*, p. 26.

Auflösung des Beobachters, sowie der unpersönlichen Inexistenz eines uneingeschränkt annehmbaren Weltsystems in der Philosophie entsteht mit Husserl und Heidegger eine in die transzendente Form verflüchtigte *Rheologie* des abstrakt-konkreten Anonymats der Funktionsgegenwart.

Wie auch in den Kant-Interpretationen von Hermann Cohen und Karl Vorländer wird die kategoriale Gleichzeitigkeit von Materie und Form bei Kant und Aristoteles zugunsten der Form ausgelegt: ein Paradebeispiel „interpretativer Gewalt“.

Die metaphysisch-materialistische Bedrohung, von der noch Comte und Heidegger sprachen und versuchten, sie niederzuhalten, ruft es bei Kant hervor, dass er zwar nicht erschrickt (KDU, § 28), sich aber über das Bilderverbot diesbezüglich in den Agnostizismus zurückzieht. Sie (die materialistische Bedrohung) ist es, die erwirkt, dass sich bei Hegel das Gemüt des Werkmeisters der Sprache in den Geist flüchtet, und die bei Marx als „Vergottung der Geschichte“ wiederkehrt.<sup>726</sup>

Wie bei Descartes und noch bei Levi-Strauss ist bei Husserl ist die Einsicht ins Subjekt von der Geschichte (im Sinne Vicos) entkoppelt. Es geht ihm in der Geschichte nicht wie Aristoteles und Hegel um die (gesellschaftliche) Notwendigkeit im Werden, sondern um die Offenbarung der Wahrheit im Sinne Schellings, Asts und Schleiermachers.<sup>727</sup>

Husserl verlängert gutwillig Schleiermachers Platonismus, der in Idee und Eidos im wesentlichen eine Form zu sehen meint und vertagt das Problem einer genetischen Phänomenologie zugunsten des Aufbaus einer formalen Ontologie.

Gesucht wird die Annäherung an eine ewige Wahrheit, deren Gründe weder im Willen, noch in der Erfahrung zu liegen scheinen: das „Ganze“ wird bei Schleiermacher wie bei Husserl apriorisch oder vielmehr apodiktisch vorausgesetzt, wobei dessen genetische Explikation zu kurz kommen kann.<sup>728</sup> „[...] das Interesse, das für Schleiermacher [...] motivierte, war nicht das des Historikers, sondern das des Theologen. [...] Daher war seine hermeneutische Theorie von einer Historik, die den Geisteswissenschaften als methodologisches Organon dienen konnte, noch weit entfernt.“ (Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, p. 201). Bei Schleiermacher stratifiziert sich das Apriori im individuellen Bild, womit er ein Bindeglied zwischen

---

<sup>726</sup> Adorno, GS 6: *Negative Dialektik*, p. 315.

<sup>727</sup> Siehe: Husserl, LU I, p. 29; GA 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), § 14 γ, p. 85.

<sup>728</sup> Vgl. Leopold George, *Prinzip und Methode ...*, p. 57. Siehe: Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Das Wollen, IV, p. 377 – 386; Gueroult, *Histoire de l'histoire de la philosophie ...*, XXV, p. 481 – 503; M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*, III, p. 174-178.

dem kantischen Schematismus und Husserls Begriff des Eidos darstellt.<sup>729</sup> Die Geschichte ist hierbei ein „unentbehrliches Supplement“, doch er verweigert sich der Spekulation (Hegels), dass sich letztendlich alles Wissen in Geschichte auflösen müsse.<sup>730</sup> Husserl spricht von der Spekulation nicht besser – sie sei eine historische Entartung der Metaphysik (HUA I, *Cartesianische Meditationen*, p. 166). Sein Lehrer Brentano geht sogar so weit, das hegelsche System als die äußerste Entartung des menschlichen Denkens zu bezeichnen.<sup>731</sup> Die Ablehnung der spekulativen Philosophie als wissenschaftlicher Form ist nicht erst, wie es Kimmerle behauptet, bei Dilthey aufgetreten.<sup>732</sup> Sie ist nicht an eine Person gebunden. Die Geschichtsauffassung Schleiermachers wird unzweifelhaft zum indirekten Vorläufer des Relativismus eines Ranke, Droysen und Dilthey, und öffnet dem Positivismus Tür und Angel.<sup>733</sup> „Neocriticism, indeed, tends to eliminate every speculative element from the Kantian criticism, and by so doing approaches positivism so as almost to become confounded with it.“<sup>734</sup>

Selbst wenn Schleiermacher die spekulative Philosophie nicht vollständig ausschließt – seine Historik hat mit einer anderen Aporetik zu kämpfen als die Geschichtsphilosophie Hegels oder Vicos: im Gegensatz zu Hegels kategorialer Durchdringung der Gesellschaft als einer zweiten Natur, die letztendlich erst die naturphilosophische Erkenntnis ermöglicht, bzw. deren untrennbare Wechselwirkung feststellt, setzt die von Schleiermacher und seinen Vorläufern aufgestellte Konzeption des Verstehens die Gesellschaft bereits voraus, so Joachim Wach am Anfang seines epochemachenden Buches.<sup>735</sup>

Ich schließe mich vor diesem Problemfeld verharrend uneingeschränkt der Meinung von Peter Szondi an, der sagte, es handele sich beim Umschwenken aufs Verstehen in der Hermeneutik durch Schleiermacher bis Dilthey um einen epistemologischen Übergang vom Sensualismus zum Kritizismus und Idealismus.<sup>736</sup>

Es fehlt etwas in diesen Werken, denn durch das derart aufgefasste Verstehen wird das zu Verstehende quasi wegerklärt, und das Wort Hermeneutik verliert seinen Sinn. Heidegger bemerkte, dass dieses Fehlen im phänomenologischen Hinnehmen des Vorhandenseins begründet ist, in der Gefahr des mittelalterlichen „Hö-

<sup>729</sup> Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, p. 67.

<sup>730</sup> Schleiermacher, *Dialektik II*, p. 380, f.

<sup>731</sup> Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie*, p. 28.

<sup>732</sup> Kimmerle, *Philosophie der Geisteswissenschaften*, p. 120.

<sup>733</sup> Wach, *Das Verstehen III*, p. 102.

<sup>734</sup> Croce, *Logic as the Science of the Pure Concept*, p. 409.

<sup>735</sup> Wach, *Das Verstehen I*, p. 1.

<sup>736</sup> Szondi, *Studienausgabe der Vorlesungen Bd. V*, Kap. 8.

rens“, das auf ein singuläres, allimmanentes, sich der Erklärung versperrendes Te-los hinausläuft und nicht auf eine wirkliche Einheit der mannigfaltigen Natur. Das Hinnehmen wird so unaushaltbar, dass für Heidegger das interindividuelle Sein zum Tode bewegender wird als aller gesellschaftlicher Progress. Auch die Technik der Phänomenologie verfällt diesem Strudel des verwesenden Wesens – aus dem Pessimismus soll die Ethik geboren werden –, wie schon bei Hegel ist die Geschichte von Grund auf Böse, nur dass es hier kein diametrales Gegenstück zu diesem gibt, sondern nur eine alles absorbierende Frage.

Es kommt in Folge der eidetischen Variation Husserls auf diesem erwiesenermaßen genetisch entstandenen Denkweg zur Reduktion und „Neutralisierung“ einer vorübergehenden „Ausschaltung der empirischen und individuellen Existenz“ des „Seinsglaubens“.<sup>737</sup>

Besser wäre es wohl zu sagen: das Sein werde aus der Welt herausmanipuliert.<sup>738</sup> Geschichte als eidetische wird dadurch überzeitlich.<sup>739</sup> Dieser Akt wird oft als ein apodiktischer und erfahrbarer Gang gleichzeitig hingestellt. Dies dient dazu, die Gestalt des Eidos, das „Worauf für Bewegtheit“<sup>740</sup> und das Apriori gleichzusetzen. Idee, Wesen, Welt und Bewusstsein verschwimmen systematisch bis in die kantische Fixierung der Unkenntlichkeit des Subjekts, „[...] in einer Weite reiner Subjektivität, die nicht mehr Seele ist oder zu sein braucht.“ (HUA XLI, *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation*, p. 354) – Diese Konzeption geht sogar noch vor die Kantische, indem das Apriori nun nicht mehr wie bei in der KrV § 23 eine erfahrungswissenschaftlich unerklärliche Wahrnehmungseinheit das Apriori im Cogito und Verstande aufscheinen lässt, sondern indem die objektive Sphäre des Unwissens zum transzendentalen „Ding an Sich“ subjektiviert wird.

Im Bergsonschen Exerzitium des Subjektivismus ist die Ergänzung der bei Husserl als Apriori auftretenden Finalursache, also die Konklusion unter Einschluss der Prämisse, schließlich als Gegenwartsleistung vollbracht. Dort sind „die Gegenstände und Wahrnehmungen [...] die unterschiedlichen und zwar in unserer Erfahrung komplementär aufeinander bezogenen – Phasen eines Prozeß-Ganzen.“<sup>741</sup> Bei Husserls Variation wird von vornherein von einem konkreten,

<sup>737</sup> Liankang Ni, *Seinsglaube in der Phänomenologie Husserls*, V, § 48, p. 186.

<sup>738</sup> Lukács, Werke Bd. 14, p. 589.

<sup>739</sup> Pugliese, *Unicità e relazione. Intersoggettività, genesi e io puro in Husserl*, IV, 10, p. 393.

<sup>740</sup> GA 62, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, p. 92.

<sup>741</sup> Vrhunc, *Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons*, 3.3.1, p. 151.

selbstständigen Gegenstand ausgegangen.<sup>742</sup> Husserl wird unter dem Einfluss vom Raum-feindlichen Bergson dazu verleitet, die Kategorie der Ausdehnung als eine inexakte Wesenheit zu deklassifizieren, so wie er durch den Zeit-feindlichen Heidegger den Glauben an wissenschaftlichen Progress, der noch in dem Artikel über die Strenge Wissenschaft mitklingt, gegen die Konstatierung des Krisenzustands der abendländischen Vernunft eintauscht.

Der Begriff des materiellen Eidos (Gestalt) verdrängt bei Husserl erst in der Spätphilosophie das Eidos als Form, aber die Deckung von Eidos und Fakt im Sinne des Apriori, bzw. der Evidenz, bleibt bei ihm ein „Kunstprodukt im Dienste philosophischer Interessen“ (HUA, XLI, *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation*, p. 364): Die „[...] phänomenologische Bestimmung des Wesens [...] zielt ab auf die ‚kategoriale‘ Existenz des Eidos, d. h. auf seine durch spontane Denkakte bewirkte Erzeugtheit.“<sup>743</sup>

Husserl übernimmt wohl schon früh die These von Berkeley, dass Vision und Sprache sich nicht vollständig decken können<sup>744</sup> – das Spektakel um die Begriffe der Wahrnehmungs- und Darstellungssynthese findet so seinen Geburtsort außerhalb der Husserlschen Gedanken –, die Phänomenologie wird aus innerer Widersprüchlichkeit zum Analysetool des Defizitären.

„Was für den Ausgang des Cartesianismus in jeder seiner Formen bis zu Husserl hin gilt, daß ohne eine Begrenzung des Zweifels jede Gewissheit die Bedingungen ihrer Möglichkeit zerstört, wiederholt sich verschärft auf der Ebene des Zweifels an der Sprache als ›Bild‹ der Wirklichkeit.“<sup>745</sup>

<sup>742</sup> Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 435.

<sup>743</sup> Fink, „Die phänomenologische Philosophie...“ in: Kant-Studien. No. 38, p. 329.

<sup>744</sup> Berkeley, *An Essay towards a new Theory of Vision*, London: Dent, 1969, XLIX, p. 34 und CXXXV, p. 75. Anmerkungen zur Schwäche der Sprache in Bezug zum Bild auch bei Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* sowie schließlich Diltheys Kommentar zu Hölderlins Hyperion in: *Das Erlebnis und die Dichtung*, 412, ff.. Man findet solche Verweise auch bei Wilhelm von Humboldt, *Werke Bd. 6, Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* ..., §11; im ersten Satz in Kants: *Was heisst: sich im Denken orientieren?*; in der Problematik der begriffslosen, objektiven Natur bei Hegels großer Logik und bei Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, p. 166, f. Hier ist jedoch zu bemerken, dass der Begriff im Idealismus vielmehr einen historisch-logischen Charakter trägt, und nicht so sehr einen sprachlich-bildlichen. Begriff und Metapher sind hier noch etwas Grundverschiedenes, und nicht wie für Nietzsche einerlei. Für den Idealismus führt die Unfähigkeit zur Begrifflichkeit der Sprache in die geschichtliche Legende, nicht in „beziehungslose Gedankenbilder“ (vgl. Th. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, München: Beck, 1921, 3. Buch, XV, § 85, p. 198).

<sup>745</sup> Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, p. 237.

Homogener Raum und homogene Zeit sind bei Bergson, ähnlich wie Gott bei Anselm,<sup>746</sup> die Idee bei Locke und die Materie bei Berkeley, weder Eigenschaften der Dinge, noch essentielle Konditionen unseres Erkenntnisvermögens.<sup>747</sup>

Materie wird hier zum posteriorischen Problem, zu einer „Angelegenheit“. Die Imagination kann sich daher in der Phänomenologie nicht mehr wie die hegelsche Logik damit begnügen, sich in der „eingebildeten Räumlichkeit von Vorstellungen umher zu treiben.“ Trendelenburgs bekannt gewordene Kritik der „Bewegung von Nichts zu Nichts“ im ersten Anfang der Hegelschen Logik und auch Bergsons Kritik an räumlichen Metaphern in *Zeit und Freiheit* schlägt hier zu Buche. Trendelenburg geriet in den Zwist mit Kuno Fischer bezüglich der Raum-Zeit-Lehre Kants. Es handelt sich hierbei um einen der wichtigsten Scheidepunkte der Marburger- und der Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus.

Trotz der gewichtigen Argumentation Trendelenburgs ist der „wirkliche“ Anfang der Philosophie für einen „objektiven Idealisten“ wie Hegel der Eintritt in das „verknöcherte Material“ (Hegel, Werke V, p. 3) der Subjektivität, die auf der genetischen Exposition des Begriffes (der objektiven Logik) fußt.

An jener Stelle findet man die Überzeugung, die Hegel von der christlich-neuplatonischen Schule von Augustinus über Canterbury, Scotus, Locke und Berkeley scheidet: die Notwendigkeit der Verkettung von Begriff und Begriffenem im Gegensatz zur von Husserl betonten Möglichkeit der abgetrennten Schau, Variation, Reduktion und Époché des Eidos.<sup>748</sup>

So sieht denn auch Husserl in Berkeley und gar in Hume den wissenschaftlichen Objektivismus (Descartes) in die vorgestellte Bilderwelt eines transzendentalen Subjektivismus, in einen schwächlichen Positivismus zerrinnen, in dessen Widerspruch jedoch eine „verborgene Wahrheit“ liegt (HUA VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 69, p. 86, p. 90, p. 92): Objektivistische Philosophie auf dem Boden transzendentaler Subjektivität liefert uns eine „sozusagen fertige Weltapperception“ (HUA VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 213).

Man kann beobachten, wie Husserl von Naivität sprechend die Ursachen der Morphogenese von Wahrnehmung allgemein dann doch wieder der Philosophiegeschichte zuschreibt, und nicht den ihr im teleologischen Zweifelsfall

<sup>746</sup> Vgl. A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Paris, 1984, p. 229.

<sup>747</sup> Bergson, *Matière et Mémoire*, IV, p. 235.

<sup>748</sup> Vgl. Welz, *Kritik der Lebenswelt*, II, 1, b, p. 53, ff.

übergeordneten gesellschaftlichen Transformationen der Lebenswelt, also wie er gerade nicht die auf die Philosophie wirkenden Veränderungen der Alltagsroutine, zur bedingenden Instanz des Wissens überhaupt macht. Er muss dies tun, denn würde er diese Routine bis zu ihrem Grunde freilegen, so wäre kein Raum mehr gelassen, um die Krise ausrufen zu können, um gegen den Determinismus die Modalität der Möglichkeit zu stärken.

Es wurde innerhalb der Nachkriegsphänomenologie konstatiert, dass wir bei Husserl einer apodiktischen Spaltung im Verhältnis von Wesenstatsache, Transzendentalität und Mundanität ausgesetzt seien.<sup>749</sup> Das Organische, als Basis dieser Zerstückelung ist bei Schleiermachers Dialektik als Organisation gesetzt. Bei Husserl verwandeln sich in dieser die geschauten Dinge in kritisierte kantische Ideen (Ideen I, § 143). Ein Vorwurf hierbei könnte lauten, dass die Leer- und Sollbruchstellen der philosophischen Wahrnehmungs- und Darstellungssynthese mittels einer ausdehnungslosen Denkmaschine (vgl. AA IV, p. 242) – einem Aristotelischen Weder-Noch – unterwandert werden, über das kein Urteil mehr gefällt werden kann. Der Erkenntnisweg jener Fassung hebt mit dem Blackboxing der kantischen Aporien, insbesondere des Schematismus der Einbildungskraft durch das Eidos an (GA 2, SuZ, § 64, p. 423). Das schon bei Schleiermacher zur Heuristik herabgesetzte Ziel der Intelligenz, eine kategoriale Nomenklatur zu bilden, obliteriert den Sinn der historisch-materialistischen Erfahrung der Welt und ihre Existenzbestimmungen.<sup>750</sup> Hierbei wird die Entwicklung des Wissens ihrem synchronen Zusammenhang enthoben und die kontinuierliche Entwicklung eines Gegenstandes in der Zeit künstlich, und aller Erfahrung und Alltäglichkeit zum trotz, gewalttätig isoliert (GA 2, SuZ, § 63, p. 413; p. 418).

Diese Normierung des Wissbaren selbst, die Epoché, bringt unter der Versinnbildlichung der noumenalen Welt als eines Differentials (Reduktion) deren geklärte Phänomene erst durch die eidetische Variation zu Tage. Das niemals endgültige Resultat solcher Setzungen bringt den immanenten Verstand in Widerspruch mit der transzendentalen Reflexion und verursacht dadurch eine relativistische Opazität der Bewusstseinsstrukturen selbst. „In der transzendentalen Reduktion entscheide ich mich, aus dem Motivationszusammenhang des natürlichen Lebens herauszutreten.“<sup>751</sup> Die Variation endet nicht im objektiven Ergebnis. Sie hat keine

---

<sup>749</sup> Eley, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Husserls*, § 14, p. 118.

<sup>750</sup> Vgl. Labriola, *Essays on the Materialistic Conception of History*, New York, 1966, II, p. 96.

<sup>751</sup> Rizzoli, *Erkenntnis und Reduktion*, VII, § 4, p. 325.



andere Wahl, als in einem intersubjektiven Ereignis aufzugehen, sie wird eine von der Polis generierte, wahre und nur in diesem Sinne gerechtfertigte Meinung.

Was hier verkappt zu Tage tritt, ist das im Finanzbürgertum gebrochene Verhältnis von Theorie und Praxis, sowie die Frage, ob die von Husserl vertretene Intersubjektivität Klassengrenzen und ideologische Barrieren überspringen kann, wie etwa ein Geldschein oder ein Diamant – ob ein gesichtsloser Jedermann auch damit klarkommt.

Der Evidenz der Denkmaschine wird unter Betonung der frühneuzeitlichen Philosophie seit Descartes statisch der selbe, dynamisch aber ein bedeutenderer Wert beigemessen als den regionalen Ontologien, auf die sie rekurriert.

Beschränkungen werden, ohne auf deren Gehalt zu achten, angezeigt, als wären einzig sie der Ausgangspunkt der gegenwärtigen Geisteslage, die jedoch im apodiktischen Beginn der phänomenologischen Einstellung von der Hand gewiesen wird. Es ist das Unbeschränkte, das sich hier nicht dialektisch entfesseln darf und den Phänomenologen derart in die Korridore der eidetischen Variation treibt, womit aus historisch-materialistischer Sicht eine gewisse Irrationalität zu Tage kommt.<sup>752</sup>

Kommen wir zur Ausgangsspekulation dieser These zurück, nämlich den von Levinas kritisierten Werkscharakter des Daseins (Hegel, Heidegger). Bei Marx findet sich diese Kritik in der Beschreibung der Entfremdung des Arbeiters von den Produktionsmitteln.<sup>753</sup> Die von Maimon über Schleiermacher bis Husserl angeordnete Approximation des Intellekts an den sensitiven Gegenstand, ist aus diesem Blickwinkel die in den Begriff aufgehobene Reproduktion der gesellschaftlichen Natur im Menschen – sie ist ein abstraktes Moment von Infrastruktur. Sie bleibt die Trennung zwischen Arbeitsvermögen und den Produktionsverhältnissen, *autrement dit*: die *dihairesis* von Platon ist von einer Bewusstseinsleistung zur *division du travail* ausdifferenziert, das könnte man auch mit McLuhans Begriff der *extension* begreifen, wem Marx nicht passen, oder zu unmodern sein sollte.<sup>754</sup>

Die *synagôgê* (Zusammenführung als Gegenteil der *dihairesis*) der Hegelschen Phänomenologie des Geistes, bzw. das Projekt seiner Enzyklopädie, ist ein letzter bedeutender, aber gescheiterter Rettungsversuch des Begriffs gegen die soziale

---

<sup>752</sup> Bloch, *Der Geist der Utopie*, 3, p. 257.

<sup>753</sup> MEGA II/1.2: *Grundrisse*, 2. Teil, p. 371.

<sup>754</sup> „It is in this way that by seeing one set of relations through another set that we store and amplify experience in such forms as money. For money is also a metaphor. And all media as extensions of ourselves serve to provide new transforming vision and awareness.“ (McLuhan, *Understanding the Media*, London: MIT, 1994, p. 60).

Differenzierung. Bereits dort ist „[...] die Reduktion [...] zum reinen Für-sich-sein [...] nichts anders als das Medium selbst und dies die Selbstständigkeit der Unterschiede.“<sup>755</sup> Hier ist meiner Meinung nach auch der theoretisch-praktische Schnittpunkt von Phänomenologie und Historischem Materialismus zu finden: denn es geht beiden um die Trennung des Arbeitenden von den Produktionsmitteln, und zwar vom Bewusstsein bis hin zu den Werkzeugen, den Plätzen usw..

Neben Levinas hat es schließlich Rancière fertig gebracht, diese subjektivierende Trennung bis in die Adern der Sprache zu treiben.<sup>756</sup> Rancière sagt folgendes über diese Trennung (Levinas ist ja auch, nicht zuletzt durch Blanchot als der Philosoph des „Bruches“ bekannt, und derart greift er auch Marx ähnlich wie Rancière hier auf): „Elle présuppose [...] une multiplicité de fractures séparant les corps ouvriers de leur ethos et de la voix qui est censée en exprimer l’âme, une multiplicité d’événements de parole, c’est-à-dire d’expériences singulières du litige sur la parole et la voix, sur le partage du sensible. La «prise de parole» n’est pas conscience et expression d’un soi affirmant son propre.“<sup>757</sup>

Im Medium der Marktgesellschaft wird Vorstellung in Wirklichkeit verwandelt, wobei die wirklichen Bedürfnisse gegenüber den institutionalisierten Weltbildern zu bloßen Vorstellungen werden, wie Marx feststellte. Ein völliges Verschmelzen des Bewusstseins mit der Natur wird durch die Monstration des Mediums verhindert – Identität verschwindet in der Differenz des de-naturalisierten Mediums der Gesellschaftsdimension.<sup>758</sup>

Bei Husserl geht dies sogar so weit, dass die Nicht-Substantialität (das Eidos als Nachbild oder Spur eines Gewesenen) zum Wesen erhoben wird, was nicht ganz Unrecht scheint, wenn eine wahre Subjektivierung neuerdings mit einer Nichtidentifikation mit dem „System“ und nicht in der Spätphase Hegels mit einer Apotheose des Bestehenden wie einhergeht. Komparatistisch könnte das metaphysische Wasteland<sup>759</sup> zwischen der „Lituraterre“ des Marxismus und der

<sup>755</sup> Hegel, Werke II, p. 102; Marx, Werke Bd. 23, p. 88.

<sup>756</sup> „Near the end of his 1995 book *Disagreement* (*La Méésentente*), Rancière refers to [...] Europe’s political, or better apolitical, context. He calls this second movement ethics. His description of it is, at this point, philosophically based. Ethics is “the proposition put to philosophy to eliminate itself, to leave it to the absolute Other to atone for the flaws in the notion of the Same.” [...] the reference to the thought of Emmanuel Levinas is unmistakable.“ (Todd May, *The political Thought of Jacques Rancière*, Edinburgh, 2008, p. 149).

<sup>757</sup> Rancière, *La Méésentente*, Paris, 1994, p. 61.

<sup>758</sup> Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft II*, 4, VIII, p. 766.

<sup>759</sup> Der „metaphysische Trümmerhaufen“ (Mendelssohn) findet sich hier in Anspielung auf die „Grundrisse“ durch die Umschreibung „Wasteland“ aus E. G. Wakefields’ *A View of the Art of Colonization*, London, 1849, Letter XLVI, p. 334 ersetzt. „The no-man’s-land between the enemy trenches became the place that symbolized the new ethos of total warfare: a zone where law was suspended, where existence was affirmed by combat, a space of destruction and death,

Phänomenologie vor einer sozialtheoretischen Rekolonialisierung stehen. Ähnlich Nietzsches genealogischer Passion, die methodologisch lieber ins Vergessen abschweift, anstatt sich einen immanenten Weg in das unzugängliche Feld der Geschichte zu bahnen, hilft uns die Binsenweisheit nicht viel, dass es keineswegs gleichgültig ist, „woher das Ausgemachte, das einem philosophischen Beweis zum Grunde gelegt wird, genommen, und wodurch es ausgemacht sei“<sup>760</sup>, wenn wir an die historisch-logischen Wurzeln der Phänomenologie rühren wollen. Es besteht jedenfalls geringer Zweifel daran, dass Idealismus und Metaphysik in Form von Phänomenologie das zwanzigste Jahrhundert überdauert haben; bedeutet: man müsste eine Geschichte der abendländischen Philosophie schreiben, um Reinhold gerecht zu werden.

Metaphysik – *hors sujet* ihrer großen Anzahl an Definitionen und ihrer Nähe zur Theologie des Mittelalters – ist so betrachtet einzig die aristotelische Herangehensweise an die Werke Platons, bzw. an „die Philosophie“.<sup>761</sup>

Die Differenzierung der Terme Platons, welche für Aristoteles von Interesse waren, ist ein zentraler Bezugsrahmen von Husserls phänomenologischer Analyse in ihrer Restrukturierung der neukantianischen Ontologie.<sup>762</sup>

Die in mancher Hinsicht revoltierenden Aspekte der Phänomenologie führen zu einer systematischen Dispersion des teleologischen Materialismus durch die Formalisierung der initiierten Begründung der Philosophie als Ganzem.

Husserl provozierte wie vor ihm Wilhelm Schuppe eine Kollision zwischen Transzendenz und Immanenz (HUA XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*, p. 166) und eliminierte damit die klassische idealistische und sensualistische Reflexion auf das Bestehende, was wir in der bei SuZ verfolgten Strategie von Heideggers Ruf (§ 57) nicht nur im methodologischen, sondern in einem „ethischen“ Sinne verdeutlicht finden. Der Ruf sei nicht nur ein Bild, wie etwa die kantische Gerichtshofvorstellung von Gewissen (SuZ, §55, p. 271) – man kann sagen,

---

where life was exposed, naked, to the onslaught of a mechanical violence in the midst of a nature that had regressed to a wilderness thanks to the power of technology.“ (Enzo Traverso, *The Origins of Nazi-Violence*, New York, 2003, p. 94).

<sup>760</sup> K. L. Reinhold, *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft* [1790], Hamburg, 1978, p. 547.

<sup>761</sup> Die zwei bedeutendsten Sätze in dieser Richtung stammen von Whitehead: „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.“ (*Process and Reality*, New York, 1978, p. 39) und Kant: „Übrigens hat die Logik von Aristoteles’ Zeiten her an Inhalt nicht viel gewonnen und das kann sie ihrer Natur nach auch nicht.“ (AA IX, p. 20).

<sup>762</sup> Die Relation des Aristoteles zur Phänomenologie sowie zu Heidegger und Marx findet man unter, wie er sagt, politischem Blickwinkel herausgearbeitet bei Pierre Rodrigo, *Aristote, l’eidétique et la phénoménologie*, Grenoble: Millon, 1995.

der Ruf sei das Wort aller Worte, der „Äther der Sprache“ (GA 55, *Heraklit*, p. 82) der zur Kopula verunstaltet worden sei (GA 2, SuZ, p. 462). Das *ist* „schweigt“ in jedem Wort, genau wie das Gewissen in der Rede, mit beidem verfähre man nicht aus Angst, sondern aus Feigheit zu flüchtig. Heidegger bedarf dieser Drohgebärde, um die herkömmliche Trennung der Begriffe und Fächer zu überwinden, die ihm eine Fesselung der Fragen ist (GA 55, *Heraklit*, p. 229).

Sein Wunsch nach Einheit der zerfallenden Welt ist letztendlich der Antrieb zur Auflösung der Differenz von Kopula und Gewissen in der Leerformel des Seins, und damit die Infragestellung aller vorherigen Philosophie – dies jedoch nicht im Sinne eines methodischen Zweifels, sondern ganz einfach durch das Abtöten der Geschichte, der Entwicklung des Seienden mittels der Deklaration, dass die Gegenwart aus der Zukunft, der Möglichkeit des Sterbens käme.

Das Resultat dieser kontradiktorischen Neutralisation der in die klassische Aufklärung verwickelten Fähigkeiten, sieht im Vernunftgedanken ein rein positivistisches und deshalb theologisches Universum.

Es findet sich mit der Unfähigkeit konfrontiert, den Limitierungen der hermeneutischen Sprache und Logik zu entkommen.<sup>763</sup> Dieses Programm ist, um es kurz zu sagen, Teil institutionell materialisierter Irrationalität. Der Versuch, Verdinglichung in einem völlig falschen Ort zu bekämpfen belegt die semiotische Frequenz der politischen Ökonomie, ohne deren Wahrnehmung Erziehung in Programmierung umschlägt.

Die Verdinglichung wird mit einem Anlauf auf den Naturalismus kritisiert, wobei doch die politische Ökonomie, die transitorische Ursache des „Verschwindens des Verschwindens“ (Hegel) der wohl phänomenologisch unerklärlichen, weil unvermittelten Verdinglichung ausmacht. Ihre Vermittlung ist im dialektischen, sowie im geldphilosophischen Sinne gerade das Verschwinden der Vermittlung.

Die Neutralisation zielt nach ihrer ontologischen Absättigung nicht mehr auf sich selbst ab, wie es die Philosophie der Marktgesellschaft seit Aristoteles getan hatte, und es auch Hyppolite noch von Heidegger denkt. „Unvoreingenommene Anerkennung“ eines „objektiv Vorfindlichen“. Das Schon-Dasein-des-Diskurses ist Aufruf zu einschränkender Gewalt.<sup>764</sup> Es muss aufgeräumt werden, um zu existieren. Im Zerstören einer der wichtigsten Dimension der philosophischen Reflexion gegenüber der Reifikation, kann das operierende, materielle System der Gesellschaft – was den Inhalt der Geschichte bewegt, ob wir eine Teleologie haben oder

<sup>763</sup> Adorno, *Philosophische Terminologie I*, p. 27, f.

<sup>764</sup> Piera Aulagnier, *The Violence of Interpretation* [1975], East Sussex: Routledge, 2001, p. 91.

nicht – philosophisch nicht mehr abseits des konzeptuellen Netzes von Reduktionen gespiegelt werden, das sich mit der Welt in überschiebende Deckung bringen will und somit höchstens eine formale Reduplikation der Wirklichkeit erreicht.

Das so entstandene Denksystem ist von einer wissenschaftlichen Synthese mit der Gesellschaft durch die imaginative Barriere der phänomenologischen Intuition abgeschnitten, weil der Wert indirekter Evidenz durch das Differenzial der eidetischen Variation abgereichert wurde. Um die (im wissenschaftlichen Sinne) asozialen Merkmale der Phänomenologie zu beseitigen, ist es notwendig, der Debatte zwischen Hegel (der eine Geschichte der Gesellschaft begründet) und Schleiermacher (der ein Befürworter von Schellings Naturphilosophie war) zu assistieren. Aus dem Szenario dieser Debatte geht auf der Seite Schleiermachers ein interpretativer Ansatz zur antiken griechischen Philosophie durch Trendelenburg hervor. Die Aufnahme des Empirismus und des Materialismus verläuft in Schleiermachers und Trendelenburgs Richtung eher schleppend. Es kommt in der Phänomenologie zu einer waghalsigen Mischung von Idealismus und Positivismus.<sup>765</sup>

Laas, Wundt, Eucken, Dilthey und Brentano stellen erste Versionen eines solchen Hybriden vor, wobei das positivistische Element den Idealismus eindeutig dominiert. Mit dem Pragmatismus sieht es allerdings anders aus: Dieser wird hier im Gegensatz zu Heidegger und Wittgenstein noch schroff abgelehnt.<sup>766</sup>

Die daraus entstehende moderne Phänomenologie hat sich trotz oder vielleicht gerade wegen ihrer positivistischen Subsistenz einen festen Platz in der Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts gesichert. Sie ist mindestens viermal neu geboren worden. Moderne Philosophie wäre unvorstellbar ohne die phänomenologische Arbeit am Begriff und selbst an den Kategorien. Das unterbrochene Projekt der frühen Kritischen Theorie, historischen Materialismus und Phänomenologie zu harmonisieren wird neu begonnen im selben Moment, in der die Phänomenologie von der sozialen Welt penetriert wird, und der historische Materialismus das Feld epistemologischer Produktion betritt.

Die Phänomenologie hatte sich zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts als eine neue Begründung der Wissenschaften überhaupt ausgeben wollen. Es sollte die Objektivität der Welterkenntnis unterlegt werden von einer Subjekt-zentrierten Experimentalphilosophie, die sich mit dem Begriff des Phänomens und den damit zusammenhängenden normativen Mustern im Verständnis der Gegenständlichkeit auseinandersetzt, noch bevor etwas dem Phänomen Fremdes von Außen in sie

<sup>765</sup> Lukács, Werke Bd. 13, p. 376; Kern, *Husserl und Kant*, § 28, p. 319, f.

<sup>766</sup> Wilhelm Wundt, *Probleme der Völkerpsychologie*, Leipzig: Wiegandt, 1911, Kap. IV.

hineingetragen wird. Die Substanzphilosophie des Aristoteles, aus der die kantische Differenz von Noumenon und Phänomenon in Auseinandersetzung mit Descartes entspringt<sup>767</sup>, steht in den „logischen Untersuchungen“ Husserls fast vor ihrer Auflösung (nach Kant machen Schopenhauer sowie Heidegger klar, dass Kant die Scholastik übersprang, und gerade Descartes sich an Suarez orientierte, um den Abhub von der Scholastik zu bewerkstelligen. Auch Hegel geht vor die Philosophie der Aufklärung ja in die Mystik zurück, um Kant zu durchbrechen).

Mit der Vorarbeit von Franz Brentano, Trendelenburg und insbesondere Schleiermacher gelingt es Husserl, bis in die künstlichen Entstehungsgründe der transzendentalen Kategorien selbst vorzudringen. Er gilt somit als einer der letzten Idealisten der bisherigen Philosophiegeschichte und vertritt eine Art mathematisch gestützten Platonismus, indem er die idealen Formen der Mathematik, namentlich Zahl und Figur, im Begriff des Eidos zusammenfallen lässt.

Das Wort Phänomen selbst gebraucht Husserl im Gegensatz zu Brentano eher selten.<sup>768</sup> In HUA X *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* beispielsweise, ist der Begriff noch nicht mal im Index mit aufgenommen. Und es ganz scheint so, als ob er damit den Anweisungen aus Nietzsches 1872 verfassten Text „Über Wahrheit und Lüge im Außermoralischen Sinn“ gefolgt wäre. Nietzsche schreibt dort an einer bedeutenden Stelle, an der es um den Zusammenhang

---

<sup>767</sup> „Ich denke, ist, [...], ein empirischer Satz und hält den Satz: Ich existiere, in sich. Ich kann aber nicht sagen: alles, was denkt, existiert; denn da | würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu nothwendigen Wesen machen. Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze: Ich denke, als gefolgert angesehen werden, wie Cartesius dafür hielt, (weil sonst der Obersatz: alles, was denkt, existiert, vorausgehen müßte) sondern ist mit ihm identisch. Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung, aus, (mithin beweiset er doch, daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existentialsatz zum Grunde liege) geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Object der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll; und die Existenz ist hier noch keine Kategorie, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Object, sondern nur ein solches, davon man einen Begriff hat, und wovon man wissen will, ob es auch außer diesem Begriffe gesetzt sei, oder nicht, Beziehung hat. Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als Etwas, was in der That existiert und in dem Satze: Ich denke, als ein solches bezeichnet wird. Denn es ist zu merken, daß, wenn ich den Satz: Ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, Ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellectuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Actus: Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellectuellen Vermögens.“ (AA III, Anm. p. 275, f.).

<sup>768</sup> Der wie Adolf Bastian von einem psychischen Phänomen spricht: hier also schon vor Husserl und Heidegger die von W. Von Humboldt und Herder beeinflusste Verbindung von Hermeneutik und Phänomenologie: Adolf Bastian definierte vor Brentano bereits die „phänomenologische Psychologie“, um auf die Allgemeinheit der menschlichen Vorstellung in Sprache, Schrift und im Gedanken zu verweisen. (Bastian, *Das Beständige in den Menschenrassen ...*, pp. 89-95). Brentano hängt kurz darauf seine ganze „Psychologie vom empirischen Standpunkte in zwei Bänden“ am Begriff des „psychischen Phänomens“ auf.

von Sprache, Bild und Wirklichkeit geht, dass das Wort Erscheinung zu viele Verführungen enthalte. Er würde es möglichst vermeiden, weil es ist nicht wahr sei, dass das Wesen der Dinge in der empirischen Welt erscheine. Ein gewichtiger Unterschied zu Nietzsches Aussage besteht jedoch bei Husserl: das Wesen selbst wird durch die Phänomenologie empirisch, nicht im Sinne eines Datums oder einer Ortsangabe, sondern durch eine kategoriale Anschauung des untersuchten Objekts. Am Eidos, nicht am Wort gewinnt die Wesensdifferenz der Gegenstände untereinander ihre Evidenz in der Vernunft. Die Bildlichkeit der Sprache ist poetischer Schein, ohne den zwar gerade in der deutschen Philosophie nicht auszukommen ist, der aber genau wie der Schein des wahrgenommenen Objekts ein Hindernis zur begrifflichen Erfassung eines Gegenstandes bedeuten kann. Alle Sinne laufen im Eidos ineinander, was dazu führt, dass Phantasie, Gedanke, Verstand und Vernunft im Eidos nicht mehr entwirrt werden können. Zeit und Raum, die ansonsten in einem wesenlosen Zusammenhang neben- oder gegeneinander aufgeführt bestehen, sind im Eidos quasi ein und das Selbe, in etwa wie in der Dauer bei Spinoza und Bergson. Hier liegt der „Wunde Punkt“ für Heidegger in SuZ. Auf der einen Seite klagt er all jene Zeitauffassungen an, und legt, wenn wir ihm das einräumen wollen, sogar den Weg (methodos) dafür frei – Doch dann wird man um den versprochenen zweiten Band betrogen, und tappt blind auf der Stelle und versucht, diese ins Nichts führenden Stränge an Vorwürfen, Sorgen und Befehlen zu ordnen, als hätte man irgendetwas nicht verstanden, das Heidegger lieber für sich behalten wollte.

Die subjektive Dauer und die substantielle Ausdehnung verschwinden in der Erfassung des Eidos, da seine Gestalt in den transzendentalen Begriff übergeht. Es bleibt nach diesem Akt nichts weniger übrig, als der „reine Ausdruck“ des Gegenstandes in der Vernunft, der Anschauung und Idee. Von daher ist es ganz richtig, dass Derrida von einer „Schließung der Metaphysik“ durch Husserl gesprochen hatte. In der Grammatologie heisst es an einer Stelle, dass man nur innerhalb einer solchen *clôture* auf gewisse Weise Recht haben könnte. Der Geist ist degradiert, er ist nur ein noetisches Phänomen unter anderen, geschlossen, und auch die damals so populäre Wertfrage scheint in der Phänomenologie eine untergeordnete Rolle zu spielen, da sie der „neutralen“ Begründung der Wissenschaften subordiniert ist. Nach Herbart, ist die Eidologie ist die letzte Stufe zur Philosophie der Natur. Bei Kant ist Phänomenologie die Lehre von der auf die Modalität gegründeten Art der Bewegung, die auf sich selbst zurückgeführt wird. Hegel nimmt dies zum Anstoß,

die Phänomenologie des Geistes zu formulieren, in der er über die Erklärung der Welt aus sich selbst, die Erklärung des Geistes innerhalb seiner Geschichte folgen lässt. Hier ist einer der Schwachpunkte Husserls, der seinem Lehrer Brentano ähnlich, die Philosophiegeschichte als eine Geschichte innerer Probleme auffasst (HUA VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, I). Damit schien sie zwar auf ein hochgradig theoretisches Niveau gehoben worden zu sein, wurde aber ihrer durch gesellschaftliche Einwirkungen entstandenen Komplexität, die sie bei Hegel oder Vico noch hatte, größtenteils beraubt. Die Schulrichtung, der Brentano folgt, liegt in der Lehre Trendelenburgs, Schleiermachers und Schellings begründet, bei der Naturgeschichte das Entscheidende ist, und die sich dem Menschen mal mehr, mal weniger intensiv offenbart. Hegel verkennt diese Deutung der Geschichte mit Machiavellis Behauptung, dass die Geschichte der Natur von der Sozialgeschichte bestimmt wird, ja der ganze Naturbegriff wie auch der Begriff Gottes anthropomorphe Schöpfungen sind.

Husserls vielleicht mächtigster Apologet Heidegger ist in diesem Sinne weit weniger Idealist als sein Ziehvater, die Neukantianer und der Kreis der südwestdeutschen Schule. Er führt die überall in Husserls Werk zu findenden Bemerkungen darüber, dass die Phänomenologie auch in ihren höchsten logischen Operationen letztendlich doch vom Alltag durchdrungen ist, mit seinem Versuch einer Fundamentalontologie der Lebenswelt zu Ende. Ihm gelingt dies mit Hilfe einer kritischen Übernahme der Lebensphilosophie in seine Komposition, aber auch durch die Assimilation der mystischen Tradition innerhalb der Philosophie durch sein Werk. Die neukantianisch modifizierte Sicht auf Hegel ist bei ihm weit mehr ausgeprägt als dies bei Husserl der Fall war, deswegen ist auch über seinen „Angriff auf die Geschichte“ im zwanzigsten Jahrhundert gerade in historisch-materialistischen Kreisen und darüber hinaus so viel diskutiert worden.

Bei der Phänomenologie handelt es sich um eine Technik.<sup>769</sup> Vielleicht noch nicht mal dies: sie ist eine Formel. In der phänomenologischen Analyse soll die (doxische) Lebenswelt mit dem (thetischen) Eidos unter einer normativ geregelten Reihe von Vorbehalten zur *Deckung* kommen. Sie beschäftigt sich mit der architektonischen Behebung der von Richir erwähnten Konfusion des Symbolischen und des Faktuellen am Körper, die durch sie selbst reanimiert wurde, indem die Einbildungskraft zum Differential wird, zum Vermögen, von dem es abhängt,

---

<sup>769</sup> Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, p.17; Levinas, EDE, p. 155-172.



„[...] ob man mit, oder ohne Geist philosophiere.“<sup>770</sup> Ist die Phänomenologie eine unangemessene Technik, so besteht die Gefahr, dass auch der Geist mit ihr verschwindet, wie bei Heideggers Gestell.<sup>771</sup>

### 2.3 Heidegger: der Absturz der deutschen Phänomenologie.

Die ›Logik‹ ist ein Abkömmling der Metaphysik, um nicht zu sagen eine Missgeburt. Falls gar noch die Metaphysik selbst ein Missgeschick des wesentlichen Denkens sein sollte, wäre die ›Logik‹ sogar | die Missgeburt einer Missgeburt.<sup>772</sup>

HEIDEGGER

Wie man es aus der letzten Seite von *SuZ* entnehmen kann, ist dieses Buch eine Art Rüstungsunternehmen hin zu einem noch nicht entfachten Streit über das Sein: präziser dem, was Heidegger unter *ontologischer Problematik* fassen will (*SuZ* § 83, p. 437).

Streit, näher, der *Streifall* bedeutet bei ihm an anderer Stelle nicht Zwietracht, sondern Bedrängnis des Denkens durch die Sache (GA 11, *Identität und Differenz*, p. 53). Er bleibt hierin der Linie Schleiermachers treu.<sup>773</sup>

„Genügt überhaupt der »Unterschied« von »Bewußtsein« und »Ding« für eine ursprüngliche Aufrollung der ontologischen Problematik? Liegen die Antworten auf diese Fragen am Wege?“, sagt er sich auf der gleichen Seite am „Ende“ von *SuZ* (§ 83, p. 437). Hier schon machte er schließlich Kehrtwende vor der Phänomenologie mit seiner von Nietzsche und Husserl angeregten Destruktion, ja, bei den großen Fragen Diltheys und dem Grafen Yorck von Wartenburgs, Hegels Zeitbegriff, der Intuition Bergsons und der Logik Husserls.

Er schlug seinen ganz eigenen, um mit Schleiermacher zu sprechen „sprachlich isolierten“ Weg in der babylonischen Trennung der Völker durch die Verschiedenheit der Sprachen ein, die Schleiermacher für das geschichtlich älteste Gegebene ansieht. Ein Streitgespräch kann nach Schleiermacher nur unter Volksgenossen ge-

---

<sup>770</sup> Fichte, *GWL* 1794, p. 201.

<sup>771</sup> Derrida, *De l'esprit*, p. 40.

<sup>772</sup> GA 55, *Heraklit*, § 5, p. 113. „Die Metaphysik hat [...] keine formale oder materiale Gründe der Gewissheit, die von anderer Art wären als die der Messkunst.“ (AA II, p. 295).

<sup>773</sup> „Sobald wir [...] das Denken auf Sein als auf ein anderes, das nicht wieder Denken ist, beziehen, so sind alle Bedingungen des Streites gegeben.“ (Schleiermacher, *Dialektik II*, p. 21)

schlichtet werden, und vielleicht gilt noch nicht einmal das für Heidegger, dessen Gerede-Begriff der zerborstenen, sozialen Welt Spenglers in nichts nachsteht.<sup>774</sup>

Schleiermachers Beweis oder Begründung der sprachlichen Volksgenossenschaft, die sich bei Heidegger ins Unermessliche steigert, ist die laut seiner Meinung misslungene Transition der griechischen Philosophensprache ins Römische, die wir selbst hier am Simulakrum versucht hatten zu klären.<sup>775</sup>

Wir gehen zu diesem Standpunkt in Opposition. Liegt dies nicht vielmehr an der Verschiedenheit der Religion als an der Verschiedenheit der Sprache? Das Eidos bspw. ist nie ein klarer Begriff im Sinne einer „exakten Wesenheit“ (Husserl) gewesen. Der Autor ist im Gegensatz zu Schleiermacher davon überzeugt, dass es nicht unmöglich ist, mit den philosophischen Schulen des Orients in Konkordanz zu treten. Die Zukunft der Philosophie liegt auch nicht ausschließlich in Europa, das kann man bereits am Abzählen der außereuropäischen Lehrstühle einsehen, die man keineswegs mehr wie Ortega als *parcelas del mandamiento europeo* betrachten kann (Ortega, *Obras completas IV*, p. 239).

Logische Methode – der Weg – ist also, wenn ich hier richtig liege, nicht mehr wie bei Husserl das alles beherrschende Mittel, um ein faktisches Problem zu beheben. Schon Kant und nun auch Heidegger ist „Die Manier (Geschick) in Allem, was jemand tut, [...] das, was anstatt der Methode gilt.“ (AA XV, p. 497)

„Das Sich-einlassen ist ein ganz anderer Weg, eine ganz andere Methode als die wissenschaftliche Methode, wenn wir das Wort Methode in seinem ursprünglichen, echten Sinne zu gebrauchen wissen: μετα-ὁδός, der Weg nach . . . . Sie müssen dabei vom Begriff der Methode die diesem üblicherweise gegebene Bedeutung einer bloßen Untersuchungstechnik fernhalten“, insistiert Heidegger.<sup>776</sup>

„Ontologie und Logik sind in die Ursprungseinheit der Faktizitätsproblematik zurückzunehmen und zu verstehen als die Ausladungen der prinzipiellen Forschung, die sich bezeichnen läßt als die *phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*.“<sup>777</sup> Sein Lehrer Heinrich Rickert bereits sieht den Intuitionismus – er begeht hier allerdings wie Lukács den vielleicht (wie ich es an einem anderen Grund versuchen werde zu beweisen) berechtigten Fehler, Bergson und Husserl in Eins zu

---

<sup>774</sup> „Kann heute ein Arbeiter einen Bauern wirklich verstehen? Oder ein Diplomat einen Handwerker? Der historisch-geographische Horizont, aus dem heraus beide ihre wichtigsten Fragen in Worte fassen, ist so verschieden, daß aus der Mitteilung ein Vorbeireden wird.“ (Spengler, *Der Untergang des Abendlandes II*, p. 33).

<sup>775</sup> Schleiermacher, *Dialektik II*, p. 14.

<sup>776</sup> GA 89, *Zollikoner Seminare*, p. 144.

<sup>777</sup> GA 62, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, p. 364.

setzen – durchbrochen, wenn *Erkenntnis* aus Anschauung und Begriff zusammengesetzt ist. Rickert folgert, ganz wie Heidegger, dass Philosophie ohne Hermeneutik – er nennt sie nicht *Auslese* sondern Auswahl – unmöglich sei: „Ohne ein begriffliches Prinzip der Auswahl kommt keine Philosophie zustande.“<sup>778</sup>

Heidegger geht jedoch über den *erkenntnistheoretischen* Ansatz seines Lehrers hinaus, denn: „Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie.“<sup>779</sup> Die Erkenntnis der ontologisch unzureichenden Interpretation des *λογος* verschärfe zugleich die Einsicht in die *Nichtursprünglichkeit der methodischen Basis*, und hiermit kann nur das *ex oriente lux* gemeint sein – auf der die antike Ontologie erwachsen wäre.<sup>780</sup>

Heidegger ist also sehr wohl drauf und dran, das Husserlsche Projekt der Fusion von formaler und materialer Logik zu verlängern, aber eben nicht in Husserls Sinne, denn die Logik ist zu sehr mit der herkömmlichen Metaphysik verschmolzen.<sup>781</sup> „Die Idee der phänomenologischen Hermeneutik der Faktizität schließt in sich die Aufgaben der formalen und materialen Gegenstandslehre und Logik [...]“ (GA 62, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, p. 365).

Heidegger ist fest davon überzeugt, dass „[...] die Frage, die in »SuZ« gestellt wird, wird weder bei Husserl noch bei Kant gestellt, ist überhaupt noch nie zuvor in der Philosophie gestellt worden.“ sei.<sup>782</sup>

Während Husserl seine Methode nach dem Eidos ausrichtet, und trotz seines ungebrochenen Glaubens an die Naturwissenschaften doch, oder gerade deshalb eher zum Formalismus tendiert, fragt Heidegger nicht nur in *SuZ* ununterbrochen nach demjenigen, was die Alten *Stoicheion* nannten: nach dem Elementaren, oder dem

---

<sup>778</sup> Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, p. 57. Auch die Übergewicht des Denkens vor der Anschauung findet sich hier bereits: „Lenkt man nur einmal die *Amerksamkeit* auf diese Wunder und Triumphe des [...] Denkens, dann muß es für jeden Menschen, in dem eine Spur des philosophischen Eros lebt, mit allem Intuitionismus des reinen Erlebens und aller bloß anschaulichen Philosophie des Lebens vorbei sein.“ (Ebd., p. 60).

<sup>779</sup> SuZ, § 7, p. 37.

<sup>780</sup> SuZ, § 33, p. 160. Wir werden noch sehen, wie Heidegger sich hierbei nicht auf die Immanenzphilosophie oder den neuzeitlichen Empirismus berufen wird, um seine Philosophie zu setzen, sondern auf Paulus. Natürlich gibt es eine Linie von Paulus über Augustinus, Savonarola, Luther hin zu Fichte und ihm, die mit der „Metapher des inneren Menschen“ zusammenhängt. Eine soziologische Formulierung dieser Gestalt, gerade in Bezug auf Deutschland findet sich bei Richard Münch, *Die Kultur der Moderne Band 2*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 721 - 748.

<sup>781</sup> James K. A. Smith, *Speech and Theology. Language and the Logic of Incarnation*, London: Routledge, 2002, p. 67; Eine Grundlage für die Erforschung dieses Komplexes bietet Gisbert Hoffmann, *Heideggers Phänomenologie: Bewusstsein - Reflexion - Selbst (Ich) und Zeit im Frühwerk*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005.

<sup>782</sup> GA 89, *Zollikoner Seminare*, p. 151.

Element.<sup>783</sup> Das Stoicheion nimmt bei Aristoteles den materiellen Gegenpart zum Eidos in den *Substanzbüchern* der Metaphysik ein.<sup>784</sup>

Hier, am Elementalen, ist auch ein Beginn der Kritik an Heidegger durch Levinas zu suchen. Was stört Levinas nun an diesem, wie er später sagen wird *mal élémental*? Der Begriff der Vorstellung ist bei Cassirer nicht Element, sondern nur die Möglichkeit der seelischen Zusammensetzung. Vielmehr ist es die Empfindung, die als eine solche Einheit des Bewusstseins angeschaut werden kann.<sup>785</sup>

Das die Vorstellung die „Elemente“ des Daseins zu einer Ganzheit zusammenfügt, ist aus diesem Blickwinkel nicht unbedingt nötig, es gibt im Neukantianismus, wie bei Maimon die Prämisse der unendliche Annäherung des Begriffs an das Begriffene, des Erkennens ans Erkannte. Aus dieser zumindest vom absoluten Standpunkt her unbefriedigenden Annäherung ergibt sich der Kontakt mit der Ewigkeit, oder vielmehr der Kontakt mit dem Erscheinen der Ewigkeit.

Nun kommt Heidegger mit seinem Zwang des Denkens (Schelling) durch die Sache im Sein zum Tode. „Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode.“<sup>786</sup> Die Näherung ist bei ihm nur ein Teilprozess in seiner Ontologie, und nicht mehr ewige Aufgabe des Intellekts. Heidegger spricht auch nicht von Empfindung, um hierbei eine Einheit herzustellen, denn dazu wäre ein Bewusstsein nötig, sondern von Stimmung: „Stimmung repräsentiert die Weise, in der ich je das geworfene Seiende primär bin.“<sup>787</sup> Geworfen ist man ins Leben aus dem Tode, in den Tode, deshalb ist die neben dem Neukantianismus auch die Lebensphilosophie eine zum Scheitern verurteilte Flucht aus dem eigentlichen Dasein, welches sich „nicht durch Angabe einer Stelle, an der ein Körperding vorhanden ist“ kategorial bestimmen lassen kann.<sup>788</sup> Levinas kritisiert nicht lediglich den Element-Begriff Heideggers und die Heideggersche Kritik der Zuhandenheit des Logos, sondern die unausweichlich *elementale* Stimmung, die durch diese Philosophie erzeugt wird. Es ist gerade Heideggers Philosophie der Materialisation, also durch die weiter oben besproche-

---

<sup>783</sup> In der „Anzeige der hermeneutischen Situation sollen die Strukturen des Gegenstandes ›faktisches Leben‹ nicht konkret ausgezeichnet und in ihren konstitutiven Verzahnungen gefasst werden, sondern lediglich schon durch die Aufzählungen der wichtigsten konstitutiven Elemente der Faktizität soll das mit diesem Terminus Gemeinte in den Blick gebracht und für die konkrete Untersuchung als *Vorhabe* verfügbar gemacht werden.“ (GA 62, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, p. 351).

<sup>784</sup> Arist. *Met. Phys.* VII, 1041 b.

<sup>785</sup> Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, p. 150, f.

<sup>786</sup> SuZ, § 72, P. 374.

<sup>787</sup> SuZ, § 68, p. 340.

<sup>788</sup> SuZ, § 23, p. 107; § 26, p. 119.

ne Verdinglichung des Bewusstseins durch Geldkontakt usw., dass Heidegger überhaupt jene unausweichliche Unräumlichkeit entwerfen kann.<sup>789</sup> Aus dieser Stimmung heraus wird Heideggers Philosophie für Levinas zu einer dem Zeitgeist entsprechende Geburtsstätte des nachmetaphysischen Pseudomaterialismus und der Vereinzelung.<sup>790</sup> „[...] c’est probablement à partir de la proximité qu’il faut aborder le difficile problème de la subjectivité incarnée du sujet que l’on veut obstinément libre et qui fût-il intentionnel se | donne un non-moi dans des représentations et se trouve, paradoxalement, pris dans ses propres représentations.“<sup>791</sup>

Heidegger begeht hier quasi eine Setzung, die Heideggers Lehrer Lask im späten Fichte am Werk sieht, welcher laut ihm „die Umsetzung höchster Begriffe, letzter Erkenntniswerte in inhaltvolle Gebilde, in realste Potenzen“ vornähme.<sup>792</sup>

Lask sagt weiter: „Durch diesen Übergang oder vielmehr Sprung zur Bedeutung der Totalität ist aber der Begriff der bloßen Form unmöglich geworden und damit zugleich die Spaltung in Form und Materie, diese notwendige Bedingung des Bemerkens der Irrationalität, von vornherein vereitelt.“ (ebd.)

Der westliche Humanismus im Ganzen ist hierbei laut Levinas in Gefahr – denn das ihm inhärierende Freiheitskonzept wird von Heidegger letztendlich annihiliert.<sup>793</sup> Hierbei ist es gerade die „Stimmung“ das Auffällige an jenem letztendlich doch wie Levinas meint, *psychistischem* Erschließen<sup>794</sup> eines gefängnisartigen Daseins, das Geist als Synthese von Leib und Seele aus der substantiellen Existenz ausschließt, und in welchem der Raum das Phänomen der Welt auch nicht konstituiert.<sup>795</sup> „Die Stimmung kommt weder von ›Außen‹ noch von ›Innen‹ [...]“<sup>796</sup>

<sup>789</sup> „Le sujet dit incarné ne résulte pas d’une matérialisation, d’une entrée dans l’espace et dans les rapports de contact et d’argent qu’aurait accomplis une conscience c’est à-dire une conscience de soi, prémunie contre toute atteinte et préalablement non spatiale.“ (Levinas, AE, p. 124).

<sup>790</sup> Hieran, gerade an dieser Vereinzelung, findet sich der Beweis für die Unrichtigkeit von Heideggers Gesellschafts- und auch seiner darauf fußenden Sprachtheorie, was nicht bedeuten muss, dass Levinas in diesem Punkt eine uneingeschränkte Unfehlbarkeit zugerechnet werden muss: „Jamais une multiplicité n’est plus co-présente en tous ses éléments, plus disponible que dans le locuteur qui énonce un Dit un logos un sens thématique, un rassemblement de termes dans l’amphibologie de l’être et de l’étant.“ (Levinas, AE, p. 124) Vergleiche zur Unrichtigkeit eines solchen Materialismus: Bourdieu, *Meditationen*, p. 169. Es muss hier nicht erwähnt werden, dass solch gewichtige Namen wie Arendt, Anders, Adorno uvm. eine ähnliche Position einnehmen, ohne allerdings, wie Levinas und die französische Tradition es tut, diese Philosophie quasi zum Guten hin zu „recyclen“.

<sup>791</sup> Levinas, AE, p. 136, f. .

<sup>792</sup> Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, p. 85.

<sup>793</sup> Vgl. Irene Kajon, *Contemporary Jewish Philosophy*, New York: Rotledge, 2006, p. 106.

<sup>794</sup> „[...] le fait qu’on ne puisse pas philosopher avant la manifestation de quelque chose n’implique pas davantage que la signification ›être‹, corrélatrice de toute manifestation, soit la source de cette manifestation et de toute signification, comme on peut le penser à partir de Heidegger, ni que la monstration soit le fondement de tout ce qui se manifeste, comme le pense Husserl.“ (Levinas, AE, p. 110).

<sup>795</sup> SuZ, § 25, p. 117; § 24, p. 113.

<sup>796</sup> SuZ, § 29, p. 136.

Wie sich in der Scholastik sich der Realismus auf Aristoteles beruft, um dem Nominalismus auf dem Weg hin zum Materialismus ein Bein zu stellen, kommt es hier zur Wiedereinführung der Mesotes-Lehre bezüglich der Stimmung: die Neutralität Husserls verwandelt sich bei Heidegger in ein *Grauen*.

Die Stimmung erschließt in der Weise der Hinkehr und Abkehr vom eigenen Dasein. Das *Bringen* vor das Daß der eigenen Geworfenheit – ob eigentlich enthüllend oder uneigentlich verdeckend – wird existenzial nur möglich, wenn das Sein des Daseins seinem Sinne nach ständig gewesen *ist*. Das Bringen vor das geworfene Seiende, das man selbst ist, schafft nicht erst das Gewesen, sondern dessen Ekstase ermöglicht erst das Sich-finden in der Weise des Sich-befindens. Das Verstehen gründet primär in der Zukunft, die *Befindlichkeit* dagegen zeitigt sich *primär* in der Gewesenheit. Stimmung zeitigt sich, das heißt ihre spezifische Ekstase gehört zu einer Zukunft und Gegenwart, so allerdings, daß die Gewesenheit die gleichursprünglichen Ekstasen modifiziert. (SuZ, § 68, p. 340)

Um das „Husserlsche Ich“ hierbei zu Umgehen, wird der Begriff des „eigentlichen Menschen“ in den des Daseins konvertiert, bspw. in den Zollikoner Seminaren.<sup>797</sup> Ein Dasein dass sich scheinbar abhebt von allen vorigen Fassungen des Daseins, obwohl die frappante Ähnlichkeit mit Fichtes Sätzen, die, eingebettet in seine mehrfach überholte Emanationslehre, welche zwischen Schelling und ihm zum Streit führten, nicht zu übersehen sind. Auch Heideggers Begriff des *conatus* ist ja etwas zutiefst klassisches. „Daseyn in der Erscheinung nun nennen wir das menschliche Geschlecht. Also allein das menschliche Geschlecht ist da.“<sup>798</sup>

Heideggers *metaphysischer* Volksbegriff, der genau wie bei Fichte aus dem letztendlichen verfließen von individuellem Dasein mit der Natur entsteht, gehört in den Umkreis dieser Vorstellungen, die keineswegs als von der Tradition ablösbar oder gar als selbstständig zu charakterisieren wären. Fichte spricht bezüglich des Verfließens des Individuums im „Sonnenklaren Bericht“ vom „Selbstvergessen“.<sup>799</sup> Heidegger, in diesem Falle eher mimetisch als diebisch, ist konsequent genug, um Fichtes Terminologie explizit anzuwenden: „Das ›Ich‹ darf nur verstanden werden im Sinne einer unverbindlichen *formalen Anzeige* von etwas, das im jeweiligen phänomenalen Seinszusammenhang vielleicht sich als sein ›Gegenteil‹ enthüllt. Dabei besagt dann ›Nicht-Ich‹ keineswegs so viel wie Seien-des, das wesenhaft der ›Ichheit‹ entbehrt, sondern meint eine bestimmte Seinsart

<sup>797</sup> GA 89, *Zollikoner Seminare*, p. 157.

<sup>798</sup> Fichte, Werke VI (Hg. Fichte), *Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*, 2. Vorlesung, p. 362.

<sup>799</sup> Siehe hierzu erneut: Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, p. 268.

des ›Ich‹ selbst, zum Beispiel die Selbstverlorenheit.<sup>800</sup> Der selbsterneuerte Fichte redet wie Eckhart hierbei vom *Heraustreten* des „göttlichen“ (absoluten) Seins im gesamten menschlichen Dasein.<sup>801</sup> Weiter können wir hier in diesem Vergleich nicht mehr gehen.

Nun gibt es jedoch bei Heidegger tatsächlich eine entscheidende Differenz zu Fichte: eine Art Seins-Schranke für das Dasein, die aus der ekstatischen Verdrehung des Phaidons, und dem Totalisieren der Giftkrug-Geschichte des Sokrates durch das *Geviert* resultiert: „Welt ist das Geviert von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen.“<sup>802</sup>

Diese Verdrehung, die hier ganz im Sinne der „Hegelschen Spirale“ gedeutet wird, ist mehr als eine anthropomorphisierte Elementenlehre der Vorsokratiker, getragen auf dem Rücken Platons: Heidegger errichtet nicht nur eine herkömmliche bzw. fundamentale Ontologie, sondern ein theosophisches *Todesmodell*, das sich abseits des „vulgären Zeitbegriffs“ der idealistischen Theosopheme und naturalistischen Scholien aufhält. Der Moralverächter Heidegger entdeckt sozusagen den Punkt, an dem sich das Abstraktionsvermögen zu äußerster Grausamkeit entwickelt. Der herkömmliche Weg der Philosophie, den er denkt, bis zum Ende durchgemacht zu haben, führt ihn hin zu einer *perversen*, d. i. nicht in eine abartige, sondern eine (im Sinnes Descartes) die Natur umkehrende Moral der vermögenden Gewalt im Kampf mit der Notwendigkeit. In meinen Augen kreiert er eine klerikal motivierte Moral der Ruinanz, die sich sprichwörtlich erdreistet, aus der Lehre der aristotelischen *Dynamis*, aus der Grundlage des *nous poieitikos* entspringend, ein Maß des *Seinkönnens* anzusetzen.<sup>803</sup>

Nicht durch Züchtung der Rasse, denn gerade das Judentum habe laut Heidegger am längsten nach diesem Prinzip gelebt, sondern durch Bildung (*paideia*) eines Geschlechts entsteht eine Art *heimarmenê* und daraus das Volk. Ein in gewisser Weise unwandelbares Fatum, welches sich insbesondere in der Sprache niederschlägt. Diese wesentliche Moral oder wie Heidegger es nennt, diese Weisheit ist für sich selbst genommen gegenstandslos aber nicht ohne *Grund* (GA 10, *Der Satz vom Grund*, p. 51). So kommt Heidegger dazu, den Opfern des Nationalsozialismus den eigentlichen *Tod* sprichwörtlich ab-zu-erkennen, indem er sie in

---

<sup>800</sup> SuZ, § 25, p. 116.

<sup>801</sup> Über einen Vergleich der Bildtheorie Eckharts und Fichtes am Leitfaden der *Entbildung* siehe: Romain Dufêtre, „Proximités des théories de l’image chez Maître Eckhart et Fichte“ in: Archives de Philosophie, 2013/1 Tome 76, p. 9-34.

<sup>802</sup> GA 79, *Vorträge*, p. 48.

<sup>803</sup> Bereits Brentano befand sich wegen den Grundlagen dieses Problems im Streit mit Zeller, Kampe und Bonitz.

einen allgemeinen Zivilisationsprozess einreicht, den er unter dem Label nihilistische Metaphysik seiner Vollendung entgrendrften sieht.<sup>804</sup>

Hunderttausende sterben in Massen. Sterben sie? Sie kommen um. Sie werden umgelegt. Sterben sie? Sie werden Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation von Leichen. Sterben sie? Sie werden in Vernichtungslagern unauffällig liquidiert. [...] Den Tod in seinem Wesen vermögen, heißt: sterben können. Diejenigen, die sterben können, sind erst die Sterblichen im tragenden Sinn dieses Wortes.<sup>805</sup>

Damit ist Heidegger, der hier keineswegs als philosophisch unbegabt oder „politisch naiv“ bezeichnet werden möchte nicht nur zu weit gegangen, sondern, er hat, ganz im Sinne des defekten Wahrheitsbegriffes von Nietzsche doch noch, oder gerade wegen seines verdrehten, er selbst würde sagen verrückten Zugangs zur geschichtlichen Wirklichkeit gezeigt, wie verdorben das philosophische Grundgerüst des Abendlandes in seinen Augen eigentlich ist.

Can mass murder really be explained by the historical dominance of Vorhandenheit? Numerous immediate objections to this claim come to mind ( "it is not just crops or oil that were reduced to a stockpile, but the Jews," "the practice of genocide antedates even the pre Socratics," and so on). Furthermore, the application of the danger/saving power theme to any concrete political question easily becomes disastrous; any genuine political leader would have to regard this principle as useless.<sup>806</sup>

Es ist ihm gelungen, mit einem faschistoiden Prozess, den er vielleicht nicht mit induziert, aber mit getragen hat, auf *Abstand* zu gehen, und ihn auch noch dichterisch zu übersteigern. Innerhalb der Öffentlichkeit, und jetzt wird es, um mit Sartre zu sprechen wirklich ekelhaft, müsste dieses Verhalten gar als *selbstlos* beziffert werden, denn solch ein Verhalten wird *selbstverständlich* gegeißelt. Er führt sich auch noch als Ketzer auf. Er hintergeht nicht bloß das normative Grundgerüst der Nachkriegsgesellschaft, sondern es gelingt ihm, die völkische Ideologie noch weiter auszubauen, als der Nationalsozialismus und seine Intelligenzia dazu im Stande gewesen war.

<sup>804</sup> Wird diese Moral von Denkern wie Foucault in *Naissance de la Biopolitique*, von Giorgio Agambens *Homo Sacer* und Badiou *L'Être et l'évènement* anhand der Theorie der Subjektivierung verlängert? Badiou und Agamben sind sich sehr wohl im Klaren darüber, dass sie „linke Erkenntnistheorie“ mit rechtem Gedankengut betreiben. Siehe bspw. Badiou, *L'être et l'évènement II*, p. 548. Heidegger hat es definitiv geschafft, den gesamten Philosophiebetrieb zu destabilisieren. Er hat so etwas wie einen „Ewigen Frieden“ ins Unbestimmte hinaus verschleucht, und zwar nicht nur in dem zahmen, aber weitaus präziseren Sinne Luhmanns Wissenschaft der Gesellschaft, der einmal meinte, Dialektik hieße, die Lösung zu kennen und das Problem zu Suchen.

<sup>805</sup> GA 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, p. 56.

<sup>806</sup> Harman, *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, p. 158.



Und man lasse sich nicht täuschen: *natürlich* geht seine Philosophie danach immer noch weiter, diese richtende Aberkenntnis des Sein- und Sterbenkönnens der nationalsozialistischen Opfer wird in die Nähe gebracht zu der germanischen *Versammlung* von Dingen (anstatt der griechischen und jüdischen *synagôgê*): von Streitsachen er spricht nach der Kehre des Öfteren vom „thing“ das an den Thingplatz der Germanen gebunden ist, und auch Kategorie heißt ja in der ursprünglichen Bedeutung Anklage. Er dementiert an dieser Stelle nicht wirklich die Fusion von Griechen- und Germanentum, sondern romantisiert deren Bewährung. Er beschwert sich an anderer Stelle über die Gerichtshofsvorstellung des Bewusstseins bei Kant, obwohl die Vereinzelung im Sprung vom Sein zum Seyn noch gesteigert wird. Es sieht ganz danach aus, als würde Heidegger zwar intensiv nach einer Gesellschaftstheorie forschen, aber hierbei willkürliche Elemente aussondern, andere gegeneinander ausspielen und letztendlich in die Poesie ausweichen.

Hier ist keineswegs ein Endpunkt Heideggers zu finden, sondern gerade erst der Einstieg in Heideggers Äußerungen zu konkreten Erscheinungen, das sind nicht etwa nur Begriffe, sondern scheinbar „ungeklärte“ Phänomene, die Heidegger nun so vulgär wie die vormals Zeit dahinstehen lässt.

Dieser unbeachtete *Nicht-Endpunkt* in Heideggers Philosophie, der eben nicht zu phänomenologisch reduzierten Phänomenkomplexen, die, wie der Tod beliebig im Angesicht einer materiellen Welt und unabhängig von ihr variiert werden können, führt durch die Endlichkeit zu einer *Entscheidung*. Im Sinne des anonymen *Esgibt* ist ihm diese Entscheidung oder Haltung als wesenhafte Fügung schier unüberwindbar – es gibt keinen Angeklagten, sondern nur noch Klage.

Es handelt sich hier auch nicht um ein Gegebenes Faktum, sondern um etwas, aus dem das unaushaltbare Leiden empor quillt und ein wahrer, d. i. einfacher Schmerz im Sinne der Zusammenfassung der Impulse durch das Webersche Gesetz als Lächerlich, als *förmlich gesetzt* erscheint.

Die verkommene, d. i. diese von Außen gemessene Wut, Liebe und Pein hat einen Wert, der gar nicht das abbildet, was der Grund dieses Ausdrucks gewesen ist, während der verborgene Ausdruck, die gleichursprüngliche Wirkursache eines diesen tatsächlich immer so bleibt, wie sie war. Man gerät so doch wieder in eine Art Nulldimension des Wissens, weil aus ihr die Bewegung ausgeschlossen ist. Heidegger hält sich eng an die Metapher des *Kataraktes* bei Jünger, der sagte:

Spenglers Geschichtsbild wurde vor dem Ersten Weltkrieg konzipiert.  
Inzwischen haben Beschleunigung und Anfall von Tatsachen sich wei-

terhin gesteigert, und das in einem Maße, das den Strom der Zeit und ihres Geschehens zuweilen als Katarakt erscheinen läßt, der die Schiffe weniger trägt als mitreißt und bedroht. Die Weisheit des Ben Akiba, daß alles schon dagewesen sei, wird durch die Ereignisse und Gebilde, die sich vorstellen, auf das härteste erprobt.<sup>807</sup>

Der *Kampf als inneres Erlebnis* wird von Heidegger jedoch entweltlicht, das liegt nicht nur daran, dass er wegen dem Zusammenspiel seiner Begabungen und Schwächen nie *kämpfen* musste. Die plumpe Naturalisierung des Krieges durch Jünger, der meinte, „es gäbe nichts Tathafteres als den Sturm auf Feldern, über denen des Todes Mantel flattere, den Gegner als Ziel. *Das sei Leben im Katarakt*. Da gäbe es keine Kompromisse; es ginge ums Ganze. Das Höchste sei Einsatz, falle Schwarz, wäre alles verloren. Und doch wäre es kein Spiel mehr, ein Spiel könne *wiederholt* werden“ war Heidegger zuwider, doch in der Grundstrategie weichen die beiden Komplementärfiguren kaum voneinander ab.

Soll man sich auf die Katastrophe festlegen? Soll man, und sei es auch nur geistig, die äußersten Gewässer aufsuchen, die Katarakte, den Malstromwirbel, die großen Abgründe? Es hat viel für sich, die sicheren Routen abzustecken, wie die Vernunft sie vorschreibt, mit dem Willen, auf ihnen zu beharren. Dieses Dilemma wird ja auch praktisch, wie bei den Rüstungen. Die Rüstung ist auf den Kriegsfall angelegt, zunächst als Sicherung. Sie führt dann an eine Grenze, an der sie dem Kriege zutreibt und ihn anzuziehen scheint.<sup>808</sup>

Bei Heidegger sind mit der Konzeption des *Geviets* – das die Schwellen jener von Jünger beschriebenen Grenzen der Rüstungsmaschine zwischen Arbeiter und Soldat, den „Mensch“<sup>809</sup> und den „Staat“ zwischen Waffe und Werkzeug definiert – die Opfer jener Rüstung, und hier sind Vernichter und Vernichtete einerlei, innerlich *welt* – und *wahrheitslos* zu nennen. Dies ist leichter zu sehen, als es zu formulieren. Er meint: „Die Welt ist die Wahrheit des Wesens von Sein.“ (GA 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, p. 48). Und: „Erst wenn das Nichts in sein Wesen aus der Wahrheit des Seins her in diese verschwindet, ist der Nihilismus überwunden.“ (GA 79, p. 48).

<sup>807</sup> Ernst Jünger, *An der Zeitmauer*, Stuttgart: Cotta, 1981, p. 34.

<sup>808</sup> Jünger, *Der Waldgang*, Stuttgart: Cotta, 1980, p. 19.

<sup>809</sup> Diese Auffassung des Menschen ist wie bei Chamberlain eine gedoppelte. Es gibt den biologischen Menschen, und eine Teilmenge davon (Hellene, Germane, aber auch das „Genie“ und „der“ Künstler) sondert sich ab von den Kategorien der Ameise (Forel), der Bestie, der *bestia miserrima*, der Kreatur, des Fremden (foreigner), des Juden / Semiten, des asiatischen und afrikanischen Knechts, des (syrischen) Bastards, des Mongolen, und des vom Wüstenwahnsinn betörten Beduinen, vom Geschöpf, und auch von Gott. (Siehe: Anja Lobenstein – Reichmann, *Houston Stewart Chamberlain – Zur textlichen Konstruktion einer Weltanschauung*, Berlin: De Gruyter, 2008, p. 87).

Was ist dieses Nichts nun „konkret“? Es ist das durch das Gestell verborgene Wesen der Armut, die das Unnötige nicht mehr im Blick hat. Das Armseyn ist Heidegger das Entbehren des Unnötigen, das Reich ... Sein.<sup>810</sup> In der Armut

[...] ereignet sich, daß das Einfache und Linde<sup>811</sup> alles Wesenhaften unscheinbar zu dem Eigentum wird, worin die Dinge einer gewährten Welt wohnen mögen. Der Tod, das Gebirg des Seyns, der Schmerz, der Grundriß des Seyns, die Armut, die Befreiung ins Eigentum des Seyns sind Merkmale, an denen die Gefahr merken läßt, daß *die* Not inmitten der riesigen Nöte ausbleibt, daß *die* Gefahr nicht als die Gefahr *ist*. Die Gefahr verbirgt sich, indem sie sich durch das Ge-Stell verstellt. (GA 79, p. 57)

Es ist eine Art Machenschaft am Werke, die eine Reichsgründung in Heideggers Sinn verhindert. „Indem sich bei uns alles aufs Geistige konzentriert, ereignet sich das Armseyn. Die Armut ist der Grundton des noch verborgenen Wesens der abendländischen Volker und ihres Geschickes. [...] Arm werden wir nicht durch das, was unter dem ungemäßen Namen des ›Kommunismus‹ als Geschick der Geschichtlichen Welt bevorsteht. Arm sind wir nur, wenn sich bei uns alles auf's Geistige konzentriert.“<sup>812</sup> Und nun endlich die oben bereits vorweggenommene *Raison* dieses ganzen dichterischen Klerikalfaschismus: „Der Bolschewismus ist nur fähig zur Zerstörung, aber ihm fehlt die Kraft der Verwüstung, wozu höchste Geistigkeit nötig bleibt.“<sup>813</sup>

*Natürlich* kritisiert Heidegger den Nationalsozialismus, denn er kann es schließlich *besser* machen, denkt er: „Gewiß war es nicht so, daß er als Denker und als Lehrer nicht weiterhin seinen eigenen Visionen gefolgt wäre. Das zeigt sich auch durch all die Jahre in seinen Vorlesungen, [...]“<sup>814</sup>

Es scheint fast, als spiele er die ganze Geschichte des angeblichen „geistigen Verfalls“ Deutschlands noch einmal durch, so in etwa die Hypothese Vierkandts von der „Gebrochenen Volkskultur“, in der jener behauptet, dass sich die Juden durch Vergeistigung einfach selbst vernichten würden.<sup>815</sup>

Vor diesem neuinterpretierten Verfall werden Juden und Nazis dann quasi indifferent und zerschellen am bisher „höchsten Typus des Menschen“ am antiken Grie-

---

<sup>810</sup> Heidegger, „Die Armut“ in: Heidegger-Studien, no. 10, 1994, p. 9.

<sup>811</sup> Anspielungen auf die Gerichtslinde der germanischen „Thingstätten“ tauchen des Öfteren bei Heidegger auf, hier zeige ich nur die unscheinbarste, die ich fand.

<sup>812</sup> Heidegger, „Die Armut“ in: Heidegger-Studien, no. 10, 1994, p. 10.

<sup>813</sup> GA 67, *Metaphysik und Nihilismus*, p. 147.

<sup>814</sup> Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe*, p. 39.

<sup>815</sup> Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker, ein Beitrag zur Socialpsychologie*, Berlin : Duncker, 1896, p. 445.

chen,<sup>816</sup> und an der Figur des Deutschen Dichters, der zwischen Mensch und Gott steht: „Der Dichter, der unergründlich und widerspruchsvoll wie die Natur ist, stellt diese Zwiespältigkeit einfach dar.“<sup>817</sup>

Heidegger spielt all dies durch ohne, dass (die Illusion der) „alten Werte“, das *Ur-tümliche* dabei über Bord geht: „Die Verwüstung als die Sicherung der Dauerfähigkeit einer vollständigen Entwurzelung von allem, so zwar, daß alles Bisherige doch erhalten bleibt [...].“ (GA 67, *Metaphysik und Nihilismus*, p. 146) Die ihn jagende Frage nach dem Sein, all die Fehlgriffe entankern sich vom Seyn, das schon Keyserling im *Gefüge der Welt* als einen ereignisartigen Schnittpunkt von Leben und Werden, die „Dauer als Erlebnis“ genannt hatte.<sup>818</sup>

Die Heideggersche Geldverachtung ist *kein* Antikapitalismus, sondern Klerikalfaschismus denjenigen Völkern gegenüber, die sich der ach so barmherzigen Christenheit in den Weg gestellt haben, und dazu gehören eben auch der bolschewistische „Russe“, der sich nicht selbst darüber bewusst sei, wie mystisch sein Volk eigentlich wäre.

Die Opfer des Nationalsozialismus sind nur ein Teil, ein Symptom dieser massenhaften Nöte „zahlloser, grausig ungestorbener Tode überall“ ... Klar der Krieg ist verloren ... die „Nichtung des Nichts“ hat nicht vollständig geklappt ... der „Nihilismus“ bleibt an der Tagesordnung ... gießen wir ein bisschen *Moral* darüber, aus dem Krug des Gevierts ... Fichtes *tote Natur* – das von ihm mehrfach revidierte Nicht-Ich also, das den Naturphilosophen Schelling selbstverständlich aufregen musste – wird Heidegger zur industriellen Gesellschaft selbst, deren Opfer seiner Ontologie zu Folge schon keine Sein –, sprich, Sterbenkönnende mehr sind.

Und in die Vision des vereinzelt, mit der *Rechtsnatur* verschwommenen Fichteschen Akteurs, der dem Gebirge der Toten Natur entgegensteht, verwandelt sich niemand anderes als Heidegger selbst. Auch Levinas sieht hier erneut den *matérialisme hontueux* Heideggers, den er bereits im Hitlerismus-Aufsatz angegriffen hat.

Le matérialisme n'est pas dans la découverte de la fonction primordiale de la sensibilité, mais dans la primauté du Neutre. Placer le Neutre de l'être au-dessus de l'étant que cet être déterminerait en quelque façon à son insu, placer les événements essentiels à l'insu des étants c'est professer le matérialisme. La dernière philosophie de Heidegger devient ce matérialisme honteux. Elle pose la révélation de

<sup>816</sup> Siehe: GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, das Nietzsche-Zitat am Anfang.

<sup>817</sup> Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker*, p. 446.

<sup>818</sup> Hermann Graf Keyserling, *Das Gefüge der Welt*, München: Bruckmann, 1906, p. 137.

l'être dans l'habitation humaine entre Ciel et Terre, dans l'attente de dieux et en compagnie des hommes et érige le paysage ou la « nature morte » en origine de l'humain.

Besser als Fichte hätte es Heidegger wahrlich nicht eigens formulieren können:

Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge, und zu dem tobenden Wassersturz, und zu den krachenden, in einem Feuermeere schwimmenden Wolken, und sage: ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht! Brecht alle herab auf mich, und du Erde und du Himmel, vermischt euch im wilden Tumulte, und ihr Elemente alle, – schäumt und tobet, und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnen|stäubchen des Körpers, den ich mein nenne; – mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder, als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig, wie sie.<sup>819</sup>

Levinas nennt das Element später einen Inhalt ohne Form (TI, p. 138). – Die Philosophie des Hitlerismus wird Levinas über die Bezeichnung *élémentaire* zur Kybernetik anonymer Gegenstände, die gerade nicht zu einem in vollem Sinne existierenden Ding werden, da ihnen das Antlitz (*face*) fehlt.<sup>820</sup> Dem Ding wiederum fehlt *le visage* – es hat nur einen Preis (TI, p. 149). Es ist austauschbar wie die „Rolle“ eines Verkehrspolizisten. Hier ist der Punkt an Heidegger, an dem auch Adorno ansetzt. „Wie ein Lumpensammler bemächtigt sich der Jargon der letzten aufbegehrenden Regungen des im Niedergang auf sich selbst zurückgeworfenen Subjekts, um sie zu verhökern. Der Protest des lebendigen Subjekts dagegen, daß es generell zu Rollen verurteilt ist – die amerikanische Rollentheorie ist so beliebt, weil sie das zur Struktur von Gesellschaft überhaupt auswalzt –, wird entschärft: die Macht, vor der das Subjekt in seine Höhle flüchtet, vermöge nichts über es.“<sup>821</sup> Hier nun das merkwürdige dieser widerlichen Lage: die gesichtslosen Todeschwadronen der Nazis (Levinas) stehen den gesichtslosen Opfern (Heidegger) scheinbar „gegenüber“.

Dass es sich hier natürlich nicht um eine *symmetrische* Opposition zweier Standpunkte oder *Haufenschlüsse* (Soritesprobleme) handelt, muss wohl nicht eigens betont werden. Heidegger gibt „den“ Juden die Schuld an jener von ihm verteufelten rechnerischen Weltbemächtigung, der Machenschaft, die zum totalen nihilisti-

<sup>819</sup> Fichte, Werke VI (Hg. Fichte), *Einige Vorlesungen ueber die Bestimmung des Gelehrten*, 3. Vorlesung, p. 322, f..

<sup>820</sup> Levinas spricht wie Aristoteles vom Navigator. Siehe auch: GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, p. 623; GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, p. 535.

<sup>821</sup> Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, p. 61.

schen Zustand geführt habe, was bedeuten müsste, dass letztendlich auch die gesichtslosen Todesschwadronen durch das entwurzelte Wesen des Judentums mit generiert wurden.

Die moderne Anthropologie, die wissenschaftliche Definition dieser Opfer als Menschen, ihre psychologische Objektivierung ist *auch* ein Teil dieses Entwurzelungsprozesses laut Heidegger: Befreiung aus der Seinsvergessenheit mit herkömmlichen Mitteln gilt also für diese laut Heidegger niemals: „Jede psychische Objektivierung, also jede Fassung der Akte als etwas Psychisches, ist mit Entpersonalisierung identisch.“<sup>822</sup>

Seltsam, dass er zwar Biologie, Soziologie und Ethnologie, Geschichtsschreibung und Literaturwissenschaften, aber nicht die Theologie mit in diesen Prozess einbezieht.<sup>823</sup> Er lässt sie schon fast außen vor, ja beinahe ungeschoren: sie habe nur einiges versäumt, in den Analysen von Schuld, Affektenlehre und Tod; sie laufe gar in Schelers Personalismus zum Schaden beider mit der Phänomenologie zusammen, was ihm nicht ganz Unrecht zu kommen scheint, in seinem frühen ontologischen Fundamentalprojekt.<sup>824</sup>

Frau Dastur verliert in der Thematisation des *Gestells* kein genaues Wort darüber, was für *philosophische* „Provokationen“ Heidegger in seinen Bremer Vorträgen, und der Philosophie vom „Ereignis“ vom Stapel gelassen hat, dies wollten wir mit dem Vorangegangenen für sie nachholen.<sup>825</sup> Man sei nämlich laut Dastur so etwas wie ein Analphabet, wenn man nicht sähe, dass Heidegger eine Kritik des Nationalsozialismus, etwa so wie es Vietta meint, exerziere.<sup>826</sup> „Heidegger ne verse nullement par là, comme on se plaît à le croire, dans l’irrationalisme ou l’antirationalisme. C’est au contraire, comme il le laisse clairement entendre, le rationalisme érigé en dogme qui fait le lit de l’irrationalisme et de l’antirationalisme.“<sup>827</sup> (Hier stellt sich das Problem auf, das Alfred Schmidt in „Idee und Weltwille“ beschreibt: Schopenhauer verfasst eine verheerende Kritik Hegels, ohne ihn „wirklich“ gelesen zu haben – was jedoch für Schmidt kein Grund ist, diese Kritik einfach fallen zu lassen.).

---

<sup>822</sup> SuZ, § 10, p. 48.

<sup>823</sup> SuZ, § 5, p. 16; § 10, p. 45; § 11, p. 51

<sup>824</sup> SuZ, § 56, p. 272, Anm.

<sup>825</sup> Der ganze Zirkel um Fédier verhält sich in ähnlicher Weise. Siehe die gegen Faye gerichtete Veröffentlichung dieses Kollektivs: *Heidegger à plus forte raison*, Paris: Fayard, 2007; sowie den Streit zwischen Fédier und Trawny in: Trawny, *Eine neue Dimension*, Zeit Online 27.12.2013 [Quelle, Stand 04.08.2014: <http://www.zeit.de/2014/01/heidegger-schwarze-hefte-herausgeber-peter-trawny>]

<sup>826</sup> Dastur, *Heidegger*, VI, p. 209.

<sup>827</sup> Dastur, *Heidegger*, VI, p. 212.

Wenn man nicht nur dem Buchstaben treu bleibt bei der Lektüre Heideggers, der ja den Zeichencharakter des Seienden unterstreicht, und sich gegen das „Pharisäertum“, das nur dem Buchstaben glaubt wendet, ich komme gleich bei Paulus darauf zurück, taucht bei der Heideggerschen *Provokation* der Bremer Vorträge das Indifferenzproblem der Schellingschen Offenbarungsphilosophie, dass Hegel in der Logik, Lukács in Geschichte und Klassenbewusstsein zumindest für einen Moment theoretisch überwunden hatte, in voller Breitseite wieder auf.

Die Suprematie Adornos und Levinas in diesem Bezug der Indifferenz und der Hybris gegenüber Heidegger, der hierbei nicht nur keine Lösung, noch nicht einmal eine *gedankliche* präsentiert, da er ja diese Welt, so scheint uns, abschaffen will, zeigt sich an Adornos Forderung nach der Aufrechterhaltung oder Erreichung der Nicht-Identität des Einzelnen mit dem Repressionsapparat, und die Wahrung der Non-Indifferenz des eigenen Wesens gegenüber dem Anderen bei Levinas.

Die von Levinas betonte Vieldeutig- und *Unscheinbarkeit* des Elementbegriffs stellt schon Aristoteles im Spiegel der *Apodeixis* klar, also für den Bodensatz der Husserlschen Evidenz.<sup>828</sup>

Ungefähr zwei Jahre nach dem Erscheinen von Levinas Artikel *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, spricht Heidegger selbst über die „gedankenlose Mehrdeutigkeit des Elementaren“ in Bezug auf das Sein des Seienden.<sup>829</sup>

Jene Interpreten von *SuZ*, die sich jener Verwirrung hingeben, berührten das Sein erst gar nicht. Er nennt sie die Umgerührten. „Die in der Verwirrung Umgerührten müssen sich vorkommen, als seien sie dem sogenannten ›Leben‹ am nächsten. Die Umrührer als Genossen der Metaphysik in ihrem Abgang zur *Weltanschauung*.“ (ebd.). „Natürlich sagt er in *SuZ*, § 39, p. 181: „Die Ganzheit des Strukturganzen ist phänomenal nicht zu erreichen durch ein Zusammenbauen der Elemente.“ Doch das Strukturganze geht eben verloren in der Sorge, durch die Auflösung des Ich, das Gerichtetsein auf den Tod usf.

Was das Eidos, und nun das Element mit der Individuation, der Verdinglichung und der zu tun hatte, haben wir weiter oben versucht deutlich zu machen: der idealistische Verdinglichungsbegriff war nicht in der Lage, zum Werkzeug einer erschöpfenden Gesellschaftsanalyse zu werden, wohingegen der historisch-materialistische Verdinglichungsbegriff Gefahr läuft, das Individuum nicht hinreichend erfassen und achten zu können.

<sup>828</sup> Met. Phys. V, 3, 1014b.

<sup>829</sup> GA 67, *Metaphysik und Nihilismus*, p. 133.

Beide Vor- und Nachteile dieser Verdinglichungsbegriffe laufen bereits in Lukács' Begriff der *Geschichtsvergessenheit* (1923) zusammen. Er sagt schon 1911: „Die geschichtliche Notwendigkeit ist doch die lebensnächste aller Notwendigkeiten. Doch auch die lebensfernste.“<sup>830</sup> Heidegger, 1927 mit der *Seinsvergessenheit* folgend: „Das Dasein ist zwar ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste – wir *sind* es sogar je selbst. Trotzdem oder gerade deshalb ist es ontologisch das Fernste.“<sup>831</sup> Lukács spricht 1916 in der Theorie des Romans von transzendentaler Obdachlosigkeit.<sup>832</sup> Heidegger folgt erneut, 1929 mit seinem Kantbuch, bei ihm wird die Einbildungskraft heimatlos.<sup>833</sup>

Diesen oft besprochenen Vergleich der beiden Denker sollte hier nur aus folgendem Grunde kurz erwähnt sein: dass Heidegger sich wohl über diejenige Rationalität erhebt, die Heidegger laut Dastur als ein Errektum und die Ursache der Massenvernichtung ansieht, macht ihn weder zum Rationalisten, noch spricht seine Ansicht über das, was er Metaphysik nennt ihn frei von seinem abwertenden Umgang mit der Gesellschaft, seiner Ontologisierung des Terrors, der durch jene Fundamentalbetrachtung des Seins unausweichlich, ja notwendig erscheint.

Heidegger deklariert die schon bei Spengler ins Bodenlose tendierende „Entwurzelung“ als unaufhaltsam, und das ist keineswegs der Ausdruck einer rationalistischen Überzeugung. In der Gestalt seiner Schüler Max Horkheimer, Herbert Marcuse und Günther Anders nehmen Heideggers Gedanken in der Kritik der instrumentellen Vernunft wieder rationalistische Züge an, aber dies hat nichts mit Heidegger selbst, sondern mit Hegel, Marx und Lukács zu tun.

Die Ratio ist für Heidegger „die Dimension, aus der die Problematik des Seins entwickelt wird, weshalb für *Hegel*, den letzten großen Metaphysiker der abendländischen Metaphysik, die Metaphysik mit der Logik als Wissenschaft von der Vernunft zusammenfällt.“<sup>834</sup> Dieses Statement richtet sich nicht nur gegen Hegel, der in seiner Philosophie nicht nur Rationales versammelt, sondern auch, und insbesondere gegen die kantische Dialektik und ihre historisierende Logik.

Dem „deutschen“ Rationalismus folgt Heidegger also viel weniger noch als Lukács oder gar als Nietzsche und Schopenhauer. Wie wir gesehen haben, ist *gerade* für Heidegger ist das Elementare das Unwahre, Einzelne, Ängstliche, Messende etc. – Um mit Fichtes *sonnenklarem Bericht* zu sprechen, ist es gerade

<sup>830</sup> Lukács, *Die Seele und die Formen*, p. 366.

<sup>831</sup> SuZ, § 5, p. 15.

<sup>832</sup> Lukács, *Theorie des Romans*, p. 52

<sup>833</sup> GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 136.

<sup>834</sup> GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, p. 420.



dieses *Selbstvergessen* der Untergang des Elements, der den Charakter der Wirklichkeit ausmacht.<sup>835</sup>

Die Beschwerde über die Leere des industriellen Daseins, hervorgerufen durch die „Raserei der Machenschaft und der Zahl“, die einem jegliche Entscheidung abnähme, mutiert nicht lediglich zu einem Freispruch, sondern zu einer Legitimierung des nationalsozialistischen Regimes im sogenannten Zeugzusammenhang. Der Nazi wird derart zum *vermeintlich* armen Schwein stilisiert, und derart von der Kanzel des Unterdrückers herabgestürzt, genau wie sein Opfer seinen Platz verlor.

Zweifelsfrei entwickelte sich die Weimarer Republik zu einer Verfallsform der Demokratie.<sup>836</sup> Die gipfellose Verantwortungslosigkeit gegenüber dieser allseitig kritisierten Verfallsform wird über die Annahme der Seinsvergessenheit zu einer Art geschichtlich verdecktem Selbstläufer stilisiert, der wie ein subkutaner Parasit, oder ein Bandwurm alles Seiende der technischen Welt mit Vernichtung durchzieht.<sup>837</sup> Heidegger begeht mit seiner Gesellschaftstheorie eine Art *universitäre Obszönität*, um mit Lacan zu reden, er kreiert ein *désêtre*, bei dem sich vormals geglaubtes Gold in Scheiße verwandelt.<sup>838</sup> Und hier spielt es eigentlich keine Rolle, ob er damit die Weimarer Zeit, den Weltkrieg, die Antike oder das Danach anzielt. Übrig bleibt eine spekulative Abstraktion: „Nur die äußerste Entscheidung aus der und über die Wahrheit des Seyns bringt noch eine Klarheit, sonst bleibt das Fortdämmern in Erneuerungen und Verkleidungen oder aber der völlige Absturz.“<sup>839</sup> Was soll dieser Leerlauf im Fragen, dieses Abweisen von allem, was es riskierbar macht, am *Geschehen* der Welt teilzunehmen? Er meint: „Die philosophische Erkenntnis des Wesens der Welt ist nicht und nie eine Kenntnisnahme von etwas Vorhandenem, sondern das begreifende Aufschließen von etwas in einem

<sup>835</sup> Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, p. 144.

<sup>836</sup> Die Deutsche Linke spaltete sich endgültig durch den Schussbefehl Gustav Noskes im Jahre 1919, der für den immer noch kennzeichnenden Zwiespalt der europäischen Sozialdemokratie in Bezug auf den Kapitalismus einerseits und den Kommunismus der andererseits ausschlaggebend ist, und von welcher Janusköpfigkeit die europäische Rechte seitdem gezeht hat. Das Bild aus der Berliner Illustrierten Zeitung, Nr. 34, 24. August 1908: „Ebert und Noske in der Sommerfrische“ gibt wahrscheinlich die beste Auskunft über diejenige Verdorbenheit, die der *Back-To-Basics-Theoretiker* Heidegger nicht ausstehen konnte, was allerdings dazu geführt hat, dass er sich selber in Hitlerpose reproduziert fand.

<sup>837</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 57.

<sup>838</sup> Lacan, *Autres écrits*, p. 335. Levinas spricht von einer *Entleerung der Wesenheit*, Derrida von der *Schließung der Metaphysik*. Wenn man hier noch De Maistres Ansicht des Weltprozesses als einer *Phagozytose*, Werner Hamachers Interpretation von Hegels dialektischer Hermeneutik, Roger Caillois Konzept der *Travestie*, Barthes Begriff des *Neutrum*s, Blanchots *Il y a* und Rancières *Demos* mit hinein nimmt, dann steht man vor dieser undurchdringlichen Wand der großen, von Gott abgefallenen krypto-phänomenologischen Tradition Frankreichs, die das Thema unseres nächsten Kapitels darstellen soll.

<sup>839</sup> GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 99.

bestimmt gerichteten Fragen, das als Fragen das Befragte nie zu einem Vorhandenen werden lässt.“ (GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, p. 423) „Hier gerät die Interpretation in eine Sackgasse, in der sie nie von der Stelle kommt.“ (GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 11, p. 146)

Wer nun, hat diese Sackgasse errichtet?

Das Buch *Metaphysik* von Aristoteles ist Heidegger zu Folge ein Konglomerat, und nicht, wie es in der Scholastik angenommen wurde, ein quasi geschlossenes Hauptwerk, es ist nicht der „ganze“ Aristoteles – diese Meinung hat er mit Sicherheit von Werner Jaeger aufgegriffen.<sup>840</sup>

Die von Heidegger und den anderen geisteswissenschaftlichen Totengräbern der Weimarer Republik aufgeworfene *philosophische Ganzheitsfrage* des Daseins und die *methodische* Erreichung dieser Ganzheit im Spiegel des aufkommenden Nationalsozialismus erfolgt also nur *teilweise*, eben elementar, wenn aus Aristoteles „kläglich Trümmern ein Bild lebendiger Seinsforschung“ zu Rate gezogen wird.<sup>841</sup> Heidegger, stets noch beseelt von der theologischen Enttäuschung und der wissenschaftlichen Feststellung, dass das Ganze nicht philosophisch zu erlangen ist, berichtet noch in den Fünfziger Jahren: „Was heute [...] als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird, aber mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung [...] nicht das Geringste zu tun hat, das macht seine Fischzüge in [...] Gewässern der ›Werte‹ und der ›Ganzheiten‹.“ (GA 40, *Einführung in die Metaphysik*, p. 208).

Es ist klar, dass wenn keine Ganzheit erreicht wird, auch keine *Ataraxie* möglich ist, somit wird mit dem Sein zum Tode nun die Unmöglichkeit ausgerufen, gänzlich furchtlos zu sein. Die innere Wahrheit und Größe der nationalsozialistischen Bewegung: darüber nötige ich mich, zu schweigen.

Ich möchte noch kurz auf ein paar Kleinigkeiten in Hegel zu sprechen kommen, bevor ich mich der Überschrift dieses Kapitels erneut zuwende: Hegelianisch im Sinne des *Hinausgehens* als eines Sprunges im Werden, also dem, was Levinas mit Saussure unter Diachronie ins Auge fasst, ist an Heidegger fast überhaupt nichts. Er betont wie die Rechtshegelianer das im innersten Kern zur subjektiven Weltanschauung herabgesunkene, und erstarrte System Hegels und verleumdet die Dialektik, indem er in ihr nur das unbewegte und gewalttätige Schema von These,

<sup>840</sup> Seit der Zeit um Jaeger wird angenommen, dass zumindest die *Substanzbücher* ein einheitlicher Text des Aristoteles sind.

<sup>841</sup> Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin: Weidmann, 1912, p. 188.

Antithese und Synthese sieht, das sich bereits in dem unvollständigen Satz „Der fliegende Pfeil ruht“ verdinglichte und wiederfinden lässt. Er erkennt, wie bei notleidenden Chinesen und vergast werdenden Juden, dass schon bei Parmenides Sein und Nichts nicht *gleichwertig* zu fassen sind.

Ich deute das hier nur stichwortartig an: Es heißt bei Hegel die Einheit von Sein und Nichts im Werden in der Bewegung von Nichts zu Nichts, und nicht, die Einheit von Sein und Nichts, die plumpe Addition sozusagen, ergibt das Werden, welches wiederum nur über sich hinaus geht, um in sich zu verfallen und zu Grunde zu gehen. Es heißt bei Hegel der Rückgang des Wesens in den Grund: dieses Wesen ist es wie bei Goethe und Marx *wert*, dass es zu Grunde geht, es verfällt nicht automatisch wie ein liegengelassener Joghurt, es geht in einer zweiten Natur zu Grunde, mit Sinn, mit Begriff, und Idee, die es bei Heidegger in jener Form nicht geben kann, eben weil die Entäußerung, ja, das Scheinen des Wesens bei Heidegger nicht mehr einen Teil der Apophasis, sondern Wahnsinn bedeutet.

Beides, System und Methode, Zenon, Parmenides und Heraklit gehören bei Hegel jedoch zusammen:<sup>842</sup> „[...] die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen, in seiner reinen Wesenheit aufgestellt.“<sup>843</sup> Das bedeutet noch lange keine Apologie an einen totalitären Staat, auch beim späten Hegel nicht.

Die *Trümmer der lebendigen Seinsforschung* verdeutlichen sich bei Heidegger am einfachsten im Wechselspiel von Subjektivismus und Objektivismus des neuzeitlichen Individualismus, und so gerät schließlich auch Nietzsche in die Speichen des Gestells.<sup>844</sup> Heidegger stört insbesondere die *objektivierende* Seite der phänomenologischen oder auch dialektischen Gleichung, sein *Eyeopener* Husserl (GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, p. 5) denkt er sich quasi durch die Objektivierung *entmannt*, um mit Nietzsche (KSA 4, *Also sprach Zarathustra*, p. 157) zu reden:

Durch die Methode der »inneren Beobachtung« (»immanenten Wahrnehmung« etc.) wird ebenso das Beobachtete objektiviert wie in den Naturwissenschaften. Daran ändert auch nichts, daß die Erlebnisse auf ein »Ich« bezogen werden; denn das geschieht doch auch nur innerhalb der Klassifikation der »faktischen« Zusammenhänge, d. h. ihrer Objektivierung. Manche »phänomenologischen« Beschreibungen sind von diesem Fehler nicht frei, z. B. *Husserls* Deskriptionen über das »reine Ich«. [...] Das Leben läuft sich in seinem eigenen Ausdruckszusammenhang tot; d. h. die Ausdruckszusammenhänge, isoliert be-

<sup>842</sup> Vgl. TI, p. 53.

<sup>843</sup> Hegel, Werke 3, p. 47.

<sup>844</sup> GA 5, *Holzwege*, p. 87, f.

trachtet, verlieren ihren eigentlichen Charakter und werden zu Objekten. [...] Die Objektivierung hat, echt vollzogen, ihren eigenen Wert. Es besteht aber die Gefahr der *vorschnellen* Objektivierung. Es ist nicht so, daß diese Objektivierung falsch oder unrichtig wäre, das Ursprungsverstehen dagegen richtig. Hier gibt es keine solche Alternativen. Die Norm des phänomenologischen Verstehens ist nicht Wahrheit im Sinne von »Richtigkeit« oder Falschheit, sondern *Ursprünglichkeit*. Objektivierung ist eine Abdrift, eine Abbiegung in einem bestimmten Stadium, auf einer bestimmten Stufe der phänomenologischen Forschung, daher *unfruchtbar* für die Phänomenologie.<sup>845</sup>

Statt dass Phänomenologie das Gewissen der Philosophie geworden ist, sagt Heidegger im Freiburger Sommersemester von 1923 „ist sie zur Zuhälterin geworden der öffentlichen Hurerei des Geistes“ (GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, p. 46).

Von der Sehnsucht Husserls, Marcuses, und von Tran Duc Thao, Dialektik und Phänomenologie zusammenzuführen, hält Heidegger, wie wir im Verlaufe dieses Buches gesehen haben, reichlich wenig. Dialektik „durchherrscht die heutige Weltwirklichkeit“ nach dem Zweiten Weltkrieg für ihn, so wie es vorher für ihn die Phänomenologie tat.<sup>846</sup>

Der Unterschied gegenüber Husserl und seiner Phänomenologie besteht wie gesagt „[...] darin, [...] daß überhaupt das Menschsein als Da-sein angesetzt ist und dies ausdrücklich im Unterschied zu den Bestimmungen des Menschen als Subjektivität und als transzendentes Ichbewußtsein.“ (GA 89, *Zollikoner Seminare*, p. 156).

Die endgültige Position Heideggers in Bezug auf das *reine Ich* – dem auch Husserl noch nachtrachtet – führt er an der Psychologie Natorps aus: „In der höchsten Einheit zeigt sich, daß das Ich gar nicht mehr ein individuelles ist, sondern schon ein Universalbewußtsein, ein ideales Subjekt ›überhaupt‹. [p. 111...] das Erlebnisproblem ist ein wesentlich in der *Methodenfrage* motiviertes, ein von der *Methode* selbst *ausgelöstes* [...]“. (GA 59, *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 115).

Deshalb verbietet sich die in SuZ dargebotene Ontologie den Weg, „ihre Methode im Verfolg ihrer Geschichte zu klären, von selbst.“ (SuZ, § 7, p. 27)

Bei diesem wirklich verhängnisvollen Statement geht natürlich ein Großteil der profanen wie auch der revolutionären Wissenschaften auf die Barrikaden, gerade wenn Heidegger sich auch noch aus dem Kammerspeck von Hermann Diels bedient, um dies zu untermauern.

---

<sup>845</sup> GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 243, f.

<sup>846</sup> GA 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, p. 141.

Das Seins-Problem Heideggers abseits der Objektivierung mit der Methode ist eines, was innig damit zusammenhängt, nämlich das Problem Seins im Sinne der technischen Weltbemächtigung durch das forschende Ich oder eine Gemeinschaft, das der von Windelband kommende „völkische“ *Hans Pichler* in ähnlicher Form 1906 in seiner Dissertation fast phrasengleich thematisiert hatte, wodurch klar ist, dass es *nicht*, wie in der Heideggerschen Selbstdeutung, das ihm von einem Priester überreichten Buch Brentanos über Aristoteles gewesen ist, sondern *Pichler*, oder wie Albertazzi meint, Hegel und Schelling, die Heideggers Seins-Auffassung geprägt haben, wobei ich hier die beiden Idealisten unter Vorbehalt erwähnen würde.<sup>847</sup> „Mannigfache, sehr ernsthafte Gründe drängen immer energischer darauf hin, aus der Naturwissenschaft eine bloße τέχνη zu machen. [...] Die Begriffe, welche die Naturwissenschaft [...] bildet, beanspruchen grundsätzlich keine Seinsbedeutung.“<sup>848</sup>

Giovanni Gentile äußert sich ähnlich über die Ergebnisse der Wissenschaft und noch über deren philosophische Bewertung. Die Schnittstelle zwischen Heidegger und Gentile ist sicherlich Bergson, den Gentile im selben Atemzug erwähnt, um die vom Naturalismus erzeugte Realität abzuweisen, in einer Formel, die Heidegger später in seinem Satz: „Die Wissenschaft denkt nicht!“ wiederholt hat.

Es ist auffällig, dass Gentile diese nicht wissende Wissenschaft unter „pragmatistischem Nominalismus“ verbucht, der alles auf „immanente Intuition“ herunterbricht, und vor dessen Gedanke das Individuum letztendlich alleine dasteht.<sup>849</sup>

Beiden ist außerdem gemeinsam, dass sie auf den äußerlich bleibenden Zeichencharakter der Wissenschaften verweisen.

Der methodische Ausgang von der *res cogitans* werde laut Heidegger als selbstverständlich und als gegeben (ex datis) vorausgesetzt, was die herkömmliche Anthropologie in ihren entscheidenden ontologischen Fragen unbestimmt lasse.<sup>850</sup>

Alles, was nicht objektiviert, vergegenständlicht ist, *existiert nicht* im wissenschaftlichen und ökonomischen Sinn (GA 5, *Holzwege*, p. 87) – es ist aber trotz-

<sup>847</sup> „It is well known, in fact, that Heidegger’s interest in Aristotelian ontology was aroused by his reading of Brentano’s *On Several Senses of Being in Aristotle*, his first guide through Greek philosophy in his youth, and that he shared with Brentano a *unitary* conception of being. The outcomes of Heidegger’s inquiries were very different, however, for he identified the ontological meaning of being as *being-as-true*, which was an entirely different conception from Brentano’s. Heidegger’s change of perspective was partly due to the influence of Schelling and Hegel, two thinkers very distant from Brentano [...].“ (Albertazzi, *Immanent Realism. An Introduction to Brentano*. Dordrecht: Springer, 2006, p. 317).

<sup>848</sup> Hans Pichler, *Über die Arten des Seins*, Wien: Braumüller, 1906, p. 12. Vgl. GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 8.

<sup>849</sup> Gentile, *L’atto del pensare come atto puro* (Opere complete 12), Firenze: Sansoni, 1938, p. 73.

<sup>850</sup> SuZ, § 10, p. 49.

dem „da“ – und hier nun der Verweis auf den (sich selbst nicht vollständig bewussten) Alltag, das „Sein“.

Finden wir hier etwa das genaue Gegenteil von dem, was Heidegger in seinem Sinnbild des Nicht-Sterbenkönnens der objektivierten Opfer behauptet hat? Nein, nicht wirklich, denn der hermeneutische *Akt* von SuZ befasst sich mit dem möglichen *Zusammendenken* drei isochroner Sphären. Die indifferenten Opfer werden von Heidegger vermittelt der Sphäre des eigentlichen Daseins auf das Sein bezogen, und die Nichtexistenz der nicht-objektivierten Zuhandenheit oder Dinge bezieht sich nicht auf das uneigentliche Dasein. Es gibt, hypothetisch gesehen weder im Eigentlichen, noch im Uneigentlichen so etwas wie Schein. Die Welt des Scheins, die materielle Umwelt, die geistige Welt, die göttliche, die wissenschaftliche Welt bildet immer noch den Teppich für das Eigentliche und das Uneigentliche. Heidegger gebraucht nicht das Wort isochrone Sphären, sondern das Wort der *Gleichursprünglichkeit* für jene voneinander von ihm streng geschiedenen Seinsregionen, die eine Daseinsganzheit unvermittelt unterbinden. – Jene Gleichursprünglichkeit jedoch in ein „existenziales Apriori der philosophischen Anthropologie“ zu verwandeln, möchte Heidegger allerdings nicht, da die Absicht der Abhandlung eine *fundamentalontologische* wäre.<sup>851</sup> Foucault hat dieses anthropologische Problem der neuzeitlichen Philosophie ganz deutlich zusammengefasst:

„Désignée sous son propre nom, ou cachée sous d’autres projets, l’Anthropologie, ou du moins le niveau anthropologique de réflexion tiendra à aliéner la philosophie. Le caractère intermédiaire de l’originaire, et avec lui, de l’analyse anthropologique, entre l’a priori et le fondamental, l’autorisera à fonctionner comme mixte impur et non réfléchi dans l’économie interne de la philosophie: on lui prêterà à la fois les privilèges de l’a priori et le sens du fondamental, le caractère préalable de la critique, et la forme achevée de la philosophie transcendantale; il se déploiera sans différence de la problématique du nécessaire à celle de l’existence; il confondra l’analyse des conditions, et l’interrogation sur la finitude. Il faudra bien un jour envisager toute l’histoire de la philosophie postkantienne et contemporaine du point de vue de cette confusion entretenue, c’est à dire à partir de cette confusion dénoncée.“<sup>852</sup>

Ein gutes Beispiel der unvermittelten Trennung von eigentlich Gemeinsamen (der Menschheit untereinander) finden wir laut Heidegger bei den Primitiven. Auch

---

<sup>851</sup> SuZ, § 28, p. 131.

<sup>852</sup> Foucault, *Introduction à l’Anthropologie de Kant*, p. 67.

das *Dasein* der „Primitiven“ werde ja von der Wissenschaft, in diesem Falle der Ethnologie bereitgestellt (SuZ, § 11, p. 51).

In Heideggers Weltbegriff gibt es keine Vermittlung sondern nur ein „Überspringen“, womit er hinter den kantischen Weltbegriff zurückfällt.<sup>853</sup> Den Weltbegriff könne man nur unter einer bestimmten Weise „sehen“ – und dieses Sehen ist wiederum „kein Erkennen seiender Beschaffenheiten des Seienden, sondern ein Bestimmen der Struktur seines Seins.“ (SuZ, § 15, p. 67) Kant bestimmte die Welt dualistisch, womit die Heideggersche Weltkonzeption den Anschein höherer Komplexität hat. Dem kann man aber nicht zustimmen, da die Heideggersche Analyse zahlreiche Sachverhalte verdeckt, wie wir es an der elitistischen Gesellschaftsanalyse durch Heidegger behandelt haben.

Ob diese Sphären oder Seinsbereiche nun *wirklich* getrennt sind, geschweige denn einer Be-Stimmung bedürfen, diese Frage stellt sich Heidegger gar nicht, sondern verschleiert dies mittels des Verfalls und dem Verweis darauf, dass letztlich die in zahlreichen Variationen angeklagte Objektivierung zum nihilistischen Verfall der Metaphysik gedrängt hat. Die Stimmung des Verfalls ist in *SuZ* nicht wie der Schopenhauersche Schimmel zu nehmen.<sup>854</sup> Verfall ist sozusagen das „Phänomen“ gar die Bewegung, per se: *ex datis* (SuZ, § 38 p. 176).

Im Gegensatz zu Aubenque und Zaborowski sehe ich genau an dieser Stelle, an der Heidegger den Verfall vom lebensphilosophischen Pessimismus befreien will, etwas Hochpolitisches am Werk.<sup>855</sup> Das Politische per se daran: der Heideggersche Verfall *nimmt einem das Wählen ab*, und die überkommene, herabgesunkene Vorstellung des Befindens der Welt als Selbstverständlichkeit und bloß neu zu bearbeitenden Material, er zwingt einen zum Ausweichen.<sup>856</sup>

In ausgeführterer Form kann man die Behauptung, dass *SuZ* quasi unpolitisch sei im sechsten Kapitel von Zaborowskis Buch : *Eine Frage von Irre und Schuld* ? finden. Dort versucht er, Marcuse, Losurdo und Faye zu widerlegen. Den Erklärungen für das Unpolitische am frühen Heidegger von Aubenque und Zaborowski

---

<sup>853</sup> SuZ, § 14, p. 66; AA III, p. 288, f.

<sup>854</sup> „Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwa ein Dutzend kleinerer, beleuchteter sich wälzt, die inwendig heiß, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat: – dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt.“ (Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, p. 3).

<sup>855</sup> „SuZ est manifestement une œuvre apolitique.“ (Pierre Aubenque, *Encore Heidegger et le nazisme*, in : *Le Débat*, 1988/1, No. 48, p. 6.).

<sup>856</sup> SuZ, p. § 6, p. 21, f.; § 29, p. 139.

oder auch von Frau Dastur stehen die in vielen Augen nicht minder Problematischen Erklärungen von bspw. Rainer Marten und Hassan Givsan entgegen.<sup>857</sup>

Dass *SuZ* die geistige Lage und *phthora* der Weimarer Republik widerspiegelt, absorbiert und mitgeprägt hat, ist jedoch ganz unverkennbar. Und dass hinter *SuZ* eben eine verkappte Anthropologie steht, die mit dem Unfug Hermann Lotzes in engste Verbindung gebracht werden kann, steht außer Frage.<sup>858</sup> Und so sagt Heidegger schließlich klar: „Die Tendenz zur Anthropologie ist letztlich die Absicht darauf, überhaupt zu entscheiden, was wirklich ist und was nicht, was Wirklichkeit und Sein heißt; damit aber auch zu entscheiden, was Wahrheit besagt.“ (GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, p. 16) Heidegger bringt uns ein Schema, indem das „Und“ zwischen Metaphysik und Anthropologie das Entscheidende ist (GA 28, p. 136).

Keinem Existentialismus (= Sartres angebliche „Fortsetzung“ des Humanismus) wird hier der Weg bereitet, sondern eben dem, was Heidegger unter einer atheistischen und nachmetaphysischen Anthropologie versteht – einem Sichtbarmachen der humanistischen Perversion, in der sich technische Weltbeherrschung und die willkürlich und systematisch verklärte Apotheose ihres Seins sich die Hand reichen (so in GA 7, *Vorträge und Aufsätze*).<sup>859</sup>

Zaborowski betont am Ende seines Buches, dass Heidegger der Humanismus nicht „humanistisch“ genug gewesen wäre (Kap. 16, p. 728). Die Theorie des Romans von Lukács, dem anderen berühmten Schüler Rickerts neben Heidegger, eine der verborgenen Inspirationsquellen für *SuZ* erwähnen weder Zaborowski noch Heidegger, ein eindeutiges Zeichen, die wirkliche Konfrontation, gerade auf *politisch-philosophischem* Boden zu scheuen.

---

<sup>857</sup> Rainer Marten, „Heideggers Geist“ in: Allmende 20 (1988), S. 82-95; Hassan Givsan, *Heidegger: Das Denken der Inhumanität: eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998.

<sup>858</sup> „In point of fact, the purportedly ›timeless‹ categories of fundamental ontology seem to be based upon a prejudicial, antihumanist philosophical anthropology, whose political implications are distinctly unsavory.“ (Wolin, *The politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, New York: Columbia UP, 1990, p. 46). Heidegger spricht selbst von einem anthropologischen Gehalt in *SuZ*. Aber er hält diesen Aufweis für Einseitigkeit, und betont den Willen, das *SuZ*, wie im Buche selbst schon ausgedrückt, letztendlich keine Anthropologie sei. (GA 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, § 11, p. 32).

<sup>859</sup> „Since Hegel, atheism has never again risen to the metaphysical and ontological levels. In our times Heidegger is the first to undertake a complete atheistic philosophy. But he does not seem to have pushed it beyond the phenomenological anthropology developed in the first volume of *SuZ* (the only volume that has appeared).“ (Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, Ithaca: Cornell UP, 1980, p. 259).



Zaborowski wird nicht müde zu unterstreichen, dass Heidegger kein biologisierender Rassist war. Hier zeigt sich die zu Verteidigungszwecken gespielte Naivität dieses Kopfes auf ganzer Breite. Vor allem kommt er immer wieder auf quantitative Argumente zurück, wobei es sich doch hier um Überzeugungen handelt, die nicht einfach wie Smarties gezählt werden können. Er tut dies insbesondere in Kapitel 14, welches die Frage von Heideggers Antisemitismus behandelt (Heidegger sagt nur an wenigen Stellen dass ...).

Heidegger möchte in der Tat aus „dem Wesen des Menschen das Phänomen der *Weltbildung* aufhellen“ und scheut sich keineswegs davor, die Anthropologie oder die Biologie zu Rate zu ziehen (GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, p. 406).

Und nun zum zweiten Kern von Heideggers Auffassung der Gesellschaft, sozusagen zu seinem Holismus. Der Verfall *dieser entleerten, seinssuchenden, Nicht-Ichlichen personellen Individuen* ist Miteinander (SuZ, § 37 p. 175) – Dieses Miteinander ist aber kein Füreinander, sondern ein Gegeneinander: „Das Miteinandersein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschlossenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein gespanntes, zweideutiges Aufeinander-aufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören. Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander.“ (SuZ § 37, p. 175)

Geht diese beißerische Naivität etwa noch über die Massenpsychologie im Sinne Ortegas hinaus, der wie ein *Praefectus civitatis* auf den Vulgus herabschaut? Mit Ortega hatte Heidegger gar *Mitleid* – wenn ich mir diese Interpretation gestatten darf.<sup>860</sup>

Bei Heidegger weitet sich das Pathos der Distanz (Dasein ist Abständigkeit) zum anderen Menschen im Gegensatz zu Ortega noch aus: das Man umgreift nicht nur den Massenmenschen der unteren Klassen, sondern insbesondere auch die Klasse universitärer Philister, die schon von Nietzsche so verabscheut wurde.

Das gibt natürlich wie bei Spengler den falschen Anlass zu denken, Heidegger wäre wie Thomas Müntzer ein Bürgerschreck und Bauernfreund – der Begriff des Abhörens, aus dem das Gegeneinander abgeleitet wird, spricht deutlich für einen Herrscher- und keinen Rebellengeist.<sup>861</sup> Genau wie von Husserl, übernimmt Heidegger vieles von Spengler, auch wenn er sich später aus Gründen, die ich schon dargelegt hatte, gegen ihn wendet, dieser Text, selbst die darin enthaltene Ursprünglichkeit, könnte aus seiner eigenen Feder stammen:

<sup>860</sup> Siehe: GA 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 127 – 131.

<sup>861</sup> Kritik hieran siehe: Adorno, *Philosophische Terminologie I*, p. 158.

Der ursprüngliche Mensch ist ein schweifendes Tier, ein Dasein, dessen Wachsein sich ruhelos durch das Leben tastet, ganz Mikrokosmos, ortsfrei und heimatlos, mit scharfen und ängstlichen Sinnen, immer darauf bedacht, der feindlichen Natur etwas abzujagen. Eine tiefe Wandlung beginnt erst mit dem Ackerbau — denn dies ist etwas Künstliches, wie es Jägern und Hirten durchaus fern liegt: Wer gräbt und pflügt, will die Natur nicht plündern, sondern abändern. Pflanzen heißt etwas nicht nehmen, sondern erzeugen. Aber damit wird man selbst zur Pflanze, nämlich Bauer. Man wurzelt in dem Boden, | den man bestellt. Die Seele des Menschen entdeckt eine Seele in der Landschaft; eine neue Erdverbundenheit des Daseins, ein neues Fühlen meldet sich. Die feindliche Natur wird zur Freundin. Die Erde wird zur Mutter Erde. Zwischen säen und zeugen, Ernte und Tod, Kind und Korn entsteht eine tiefgefühlte Beziehung. Eine neue Frömmigkeit richtet sich in chthonischen Kulte auf das fruchttragende Land, das mit dem Menschen zusammenwächst.<sup>862</sup>

Ein Bürgerschreck würde versuchen, die Massen gegen das Bürgertum aufzuhetzen, und nicht dessen Individuationsprinzipien mit einer Kritik an ihnen noch untermauern, so wie Nietzsche und Schopenhauer es taten, um dann schließlich von den Philistern behandelt zu werden, denen sie „es besorgen“ wollten.<sup>863</sup>

Die [...] Phänomene der Versuchung, Beruhigung, der Entfremdung und des Sichverfangens (das Verfängnis) charakterisieren die spezifische Seinsart des Verfallens. Wir nennen diese »Bewegtheit« des Daseins in seinem eigenen Sein den *Absturz*. Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit. Dieser Sturz aber bleibt ihm durch die öffentliche Ausgelegtheit verborgen, so zwar, daß er ausgelegt wird als »Aufstieg« und »konkretes Leben«. Die Bewegungsart des Absturzes in die und in der Bodenlosigkeit des uneigentlichen Seins im Man reißt das Verstehen ständig los vom Entwerfen eigentlicher Möglichkeiten und reißt es hinein in die beruhigte Vermeintlichkeit, alles zu besitzen bzw. zu erreichen. Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und doch immer Vortäuschen derselben, in eins mit dem Hineinreißen in das Man charakterisiert die Bewegtheit des Verfallens als *Wirbel*.<sup>864</sup>

Der Absturz ist das unaufhalbare Fatum, die geteilten, beherrschten Körper, können nicht ent- sondern nur ausweichen, der gesellschaftliche Duckmäuser wird verewigt.<sup>865</sup> Die *umgerührte* Massengesellschaft wird also bei Heidegger zum kausal und genetisch unerklärlichen *Apeiron*. Der Logos wird zum vorhandenen

<sup>862</sup> Spengler, *Der Untergang des Abendlandes II*, p. 104.

<sup>863</sup> Levinas gibt an, dass Heidegger die jouissance nicht mitbedacht habe (TI, p. 142). „Es jemandem besorgen“ kann aber auch (in chauvinistischer Sprache) bedeuten, jemanden zu befriedigen (faire jouir qn.): *es ihr/ihm richtig besorgen*. Natürlich hat Levinas auf breiterer Linie nicht Unrecht damit. Wenn ein Mann sagen würde, „Ich besorge es dir gleich richtig“, sind wohl eher demütigende Schläge als ein Orgasmus damit gemeint.

<sup>864</sup> SuZ, § 38, p. 178.

<sup>865</sup> Vgl. Hegel, Werke 1, p. 581.

Gerede, es herrscht Verwirrung. Das Messen, Zählen, Rechnen innerhalb dieser Verwirrung trägt zur Verfestigung der unerklärbaren Strukturganzheit bei.

Klar, ein nicht-observierter Tod hat fürs Man nicht stattgefunden, selbst wenn die Person in Heideggers Sinne „eigentlich“ gestorben ist. Die Person wird als „verschollen“ gemeldet, und die „vulgäre“ Zeit tut danach den Rest, erst dann ist die Person in diesem objektiven Sinne wirklich tot für andere.

Der Schimmel Schopenhauers ist – lassen wir das Alsob von Quine und ihm, Heidegger selbst, mit wachem Auge bei Seite<sup>866</sup> – die transzendente Entwurzelung oder immanente Hineingehaltenheit nicht ins Fatum des Alls, sondern ins Fatum des *Menschentums* bei Heidegger.

Bei allem Hass gegen den Binarismus, gerade in dem Sinne, in welchem er die statische *Dialektik* der Achse Zenon-Heraklit zerschlagen will, operiert auch dieses Denken nur mit den materiellen Mitteln, die ihm zur Verfügung stehen, nur dass es sich hier ganz im Sinne der Machtfrage des *Besorgens* um einen *Manichäismus* dreht.<sup>867</sup>

Wenn aber das schicksalhafte Dasein als Inder-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit | seiner ›Generation‹ macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus.<sup>868</sup>

Die Massenpsychologie der Generationen ist zur damaligen Zeit, ja vielleicht noch heute das Schema, sich in doxologischer Form Übersicht der Gesellschaft gegenüber zu verschaffen, auch wenn dies in Statistik, in Serien verkleidet ist. Heidegger bleibt also selbst in dem Schema stecken, das er kritisiert, und zwar auf einer vulgären soziologischen Stufe desselben.

Diese Herangehensweise bringt es mit sich, dass künstliche Brüche in den Übergängen, ja das der Bruch selbst zum Phänomen der gesellschaftlichen Transformation gemacht wird, und nicht der „qualitative Sprung“ Hegels.

---

<sup>866</sup> Hierzu bereits: Mark Okrent, *Heidegger's Pragmatism*, Ithaca: Cornell UP, 1988, p. 126, f.

<sup>867</sup> Walter Kaufmann, *Nietzsche, Heidegger and Buber; Discovering the Mind Vol. 2*, McGraw-Hill: New Brunswick, New Jersey, 1980, p. 197.

<sup>868</sup> SuZ, § 74, p. 384, f.

Anstatt zu einer empirischen Analyse der Gegenwart überzugehen, wird der Ausweg ins „Organische“ gesucht – Familie, Gemeinschaft, Region, Volk und Kultur sollen ein sich Absetzen aus dieser brüchigen Realität gewährleisten.

Die Ähnlichkeit zur „Junker-Soziologie“ – so in etwa die *Ersetzung des Klassenbegriffs durch den Stand* bei Spann – macht Heidegger unverblümt mit, er ist gar kein Feind des Vulgären, ganz im Gegenteil, es ergötzt ihn geradezu. Die Philosophie bietet ihm dazu das Mittel, sich die *Hände* dabei nicht schmutzig zu machen. Bei Heidegger verewigt sich der Bruch der möglicherweise revolutionären Kräfte untereinander sogar noch auf einer Metaebene: „›Übergang‹ und ›Überwindung‹ sind historisch-technische, keine seynsgeschichtlichen Bestimmungen.“<sup>869</sup>

Was er idealisiert ist die Heimat, er träumt vom *nomos* eines bäuerlichen Athen, in der die bürgerliche Familie im heutigen Sinne keinen besonders hohen Stellenwert genießen würde. Während die logistische Infrastruktur durch die Geldwirtschaft zusammengehalten wird, er spricht vom *commercium*, ist in der genealogischen Daseinsstruktur der Völker die Sprache das eigentlich Wesentliche für ihn und nicht die Organisation der Stände, die Versippung der Familien usw.

Klar, *zu* Inzest soll es in der Heimat nun auch nicht *sein*, Versippung ist ja schon in der Bibel angeprangert und hat dort schon mehrmals zur Degenerierung des Judentums geführt. Anscheinend ist im Briefwechsel mit Heideggers Eltern sehr viel sichtbar über Heideggers doch letztendlich deutsch-katholisch geprägtes Gemüt, und auch darüber, in welcher Form er und andere darunter gelitten haben.<sup>870</sup>

Heidegger braucht keine *Nazi-Eugenik* für seine eigene *Politeia*, und er erkennt mit einigem Scharfblick den wahren Hintergrund des von den Nazis angehimmelten „Organischen“ – die Seite der Organisation, die Schleiermacher in seiner Dialektik bereits auch im Hinblick auf die Sprache und das Denken als die grundlegende anerkannt hatte – dies wird wohl auch dasjenige sein, was Frau Dastur, hierin der Linie von Foucault ganz entsprechend, als Kritik am Nationalsozialismus, oder am Totalitarismus schlechthin bewertet.

Die Unerbittlichkeit der Organisation, ihre wesenhafte Leere und unumgängliche Bodenlosigkeit, sind für die Ermächtigung der Macht keine Mängel. Außerdem dient gerade die Organisation dazu, ein ›System‹ der Macht vorzutäuschen, und diese Täuschung ist geeignet, das Machtwesen in seinem Eigensten zu verhüllen, seine Systemlosigkeit, innerhalb deren sie gerade jederzeit zu allem ›mächtig‹ bleibt.

<sup>869</sup> GA 69, *Die Geschichte des Seyns*, p. 45.

<sup>870</sup> Heideggers Bindung zur Kirche beschreibt Safranski: *Ein Meister aus Deutschland*, Kap. 2 und Kap. 3.

Diese Verschleierung ist ein wesentliches Moment der Machtsicherung selbst. (GA 67, *Metaphysik und Nihilismus*, p. 159).

Dennoch findet wie gesagt, auch diese Nazi-Eugenik und die damit verbundene Todeslogistik ihren *berechtigten* Platz in seiner und auch in Foucaults Philosophie, die sich letztendlich in einen staatstragenden Liberalismus eingefügt hat, und sich genau wie die Philosophie Heideggers, in ihrer Spätphase in eine Imago der antiken griechischen Philosophie ergoss. Die unerschöpfliche Integrationsfähigkeit der Marktgesellschaft neutralisiert Kritiken dieser Art über kurz oder lang.

Später gibt Heidegger der „Phänomenologie“ Schuld am Scheitern des „Entwurfs“ in SuZ – es müsse gar nicht beschrieben, d. i. neuer Schein erzeugt, sondern *entschieden* werden (GA 67, *Metaphysik und Nihilismus*, p. 132).

Zu was entscheidet sich Heidegger eigentlich in jener Verwirrung, in der Lust zum Beruhigungsmittel wird, in etwa wie ein Orgasmus zwischen Tür und Angel auf dem Weg zur Arbeit, die einen im commercium verdinglicht.

Dieses Beruhigungsmittel dient allerdings nicht der Ruhe, sondern sorgt für „verschärften Antrieb“.<sup>871</sup> Um diese *Aufenthaltslosigkeit* (SuZ, § 68, p. 347) für ihn selbst ein wenig erträglicher zu machen, entscheidet er sich dazu, die Präsenz aus der Zukunft als (ich denke: unveränderliches) Gewesensein bestimmen.<sup>872</sup> „Was ist, ist das, was geschieht. Was geschieht, ist schon geschehen.“ (GA 67, p. 248) Er spricht hierbei von *Sendung*, man könnte sagen, man steht da wie *bestellt* und nicht abgeholt.<sup>873</sup> Der Zug ist bereits abgefahren: „Die Macht der Zeit zeitigt ursprünglich und nicht nachträglich die Entrückung des Daseins in die Zukunft und Gewesenheit.“<sup>874</sup>

Hierbei ist es nun eindeutig wie beim Begriff der „Generation“ von Dilthey und Ortega: das Machtfeld beherrscht derjenige, der sich am besten anpasst, also, entscheidet sich Heidegger aus Sorge und Furcht: *sei nicht feige und lebe dementsprechend* (nicht wie ein Abbild, das wäre Sünde) *in diesem moralischen Müllhaufen*.

Diese auch von Adorno kritisierte Anpassung an die Totalität impliziert die Todespassage im letzten Drittel von SuZ im Hinblick auf das Wie und das „Hören“, Adorn spricht von gehorchen.<sup>875</sup>

---

<sup>871</sup> SuZ, § 61, p. 303.

<sup>872</sup> SuZ, § 65, p. 326; § 81, p. 427.

<sup>873</sup> SuZ, § 26, p. 120.

<sup>874</sup> GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 27 c, p. 155.

<sup>875</sup> Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, p. 126.

Schöner als er selbst kann ich seine Meinung leider nicht formulieren: „Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden läßt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen *Übermacht* seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur ›ist‹ im Gewährhaben der Wahl, die *Ohnmacht* der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellsichtig zu werden.“ (SuZ, § 74, p. 384)

Heidegger bezahlt den Preis des von Lukács in der Theorie des Romans umschriebenen *Abenteuers der modernen Subjektivität*. Nietzsche, Simmel und Cervantes finden einen Platz in Heideggers Alltagskritik, aber keinen ausgewiesenen.<sup>876</sup>

Das ist nun auch das wirklich Pessimistische daran, ob man mit der bürgerlichen Gesellschaftsform einverstanden ist oder nicht, Heidegger beraubt sie ihres epischen Gehalts, indem er die ausgehöhlte Gegenwart aus einer noch zu erfüllenden Zukunft ableitet. Lust wird hierbei zur Neugier, und gerade diese Neugier, die überall und nirgends sei, wäre ein neuer Modus des In-der-Welt-seins, der sich ständig selbst entwurzele.<sup>877</sup> „[...] what is characteristic for the moods Heidegger will analyse as ‚Grundstimmungen‘, such as anxiety and boredom, is that they take away what is usually present as | something to hold on to for Dasein. The mirror things hold out to Dasein and from which a certain picture of itself reflects onto Dasein is, as it were, shattered in anxiety or in boredom.“<sup>878</sup>

Die Neugier korreliert mit der gewordenen Zukunft und verfängt sich in der Gegenwart, es ist ihr nicht möglich, sich zu vergegenwärtigen (SuZ, § 68, p. 346). Der Seinszusammenhang, den Heidegger anhand dieses Phänomens durch „Anzeige“ formalisiert (SuZ, § 37, p. 175), ist jedoch keineswegs *wertfrei*, sondern gegen die öffentlich „demokratische“ Struktur der Gesellschaft, der Sprache und das tatsächlich *ingeblute* Gewissen, letztlich gegen die *Geschichte unseres verkommenen, beschmutzten Wesens* selbst gerichtet.

Und hier nun auch die befleckende Schwierigkeit, Heideggers greco-germanischen Regionalnationalismus, die destruierende Gegenkonstruktion zum Schein der vom *commercium* zerstreuten Welt philosophisch zu deuten, denn er schiebt

---

<sup>876</sup> So wie Heidegger bestimmte mathematische und ökonomische Facetten des „griechischen Geistes“ auslässt (Vgl. Marten, *Heideggers Geist*, p. 84) so lässt er auch den Bildungsroman des 19. Jh. (Goethe) und die „ästhetische Persönlichkeit“ bei Kierkegaard und Nietzsche außer Acht (siehe: Wyschogrod, *Spirit in Ashes*, p. 157). – Vielleicht gerade wegen Lukács, den er ja nie erwähnte, und der 1918 nicht in Heidelberg habilitieren durfte, weil er ein „Nichtreichsdeutscher“ war.

<sup>877</sup> SuZ, § 36, p. 173.

<sup>878</sup> Rudi Visker, *The Inhuman Condition. Looking for Difference after Levinas and Heidegger*, Dordrecht : Kluwer, 2004, p. 203, f.

ihn in die Kunst, genauer in die Dichtung ab, die ihm schon keine Kunst mehr, sondern ein „Wagnis“ ist.<sup>879</sup>

Das Verborgenste für das alltägliche Betreiben des Seienden und das Verbotenste für die immer zufällige und schweifende Neugier ist »das Vaterland«. Dies ist freilich nichts Abseitiges, irgendwo hinter den Dingen Liegendes oder darüber Schwebendes. *Das »Vaterland« ist das Seyn selbst*, das von Grund aus die Geschichte eines Volkes als eines daseienden trägt und fügt: die Geschichtlichkeit seiner Geschichte. Das Vaterland ist keine abstrakte, überzeitliche Idee an sich, sondern das Vaterland sieht der Dichter in einem ursprünglichen Sinne geschichtlich. Daß dem so ist, dafür liegt der Beweis darin, daß die grundsätzliche metaphysische Besinnung des Dichters auf das Sein und Bleiben, das die Dichter stiften und so dem Vergehen standhalten, von vornherein auf das »Vaterland« bezogen wird. Dieses spielt hierbei nicht die äußerliche Rolle eines naheliegenden Falles, an dem das Vergehen und das Werden im Vergehen beispielhaft beleuchtet werden könnte, sondern das Seyn des Vaterlandes, d. h. des geschichtlichen Daseins des Volkes, wird als das eigentliche und einzige Seyn |erfahren, aus dem die Grundstellung zum Seienden im Ganzen erwächst und ihr Gefüge gewinnt.<sup>880</sup>

„In der spanischen Sprache lautet das Wort für Sein: ser. Es leitet sich her von sedere, Sitzen. Wir sprechen vom »Wohnsitz«. So heißt jenes, wo sich das Wohnen aufhält.“<sup>881</sup> Bleiben wir in Spanien, bzw. bei dem Spanier, der wie Heidegger im akademischen Feld Deutschlands im frühen Zwanzigsten Jahrhunderts geformt wurde (man könnte hier u. a. auch noch Croce, Ezra Park und Dewey, vielleicht sogar Sartre hinzuziehen). In Ortega Y Gassets Buch *La rebelión de las masas* (1929) ist nicht das Man, sondern das *Drama der Generationen* der äußerster Ausdruck des europäischen Nihilismus: der „Erbe“ erarbeitet seinen *eingenheimsten* Reichtum nicht und verkümmert deshalb am Luxus, den seine Vorväter sich erkämpft haben.

Das Erbwesen erzeugt verhätschelte Kinder, die hierbei das Maß oder gar den Körper, der entwurzelt (Ortega: degeneriert) wird, bilden, in Form des kulturellen, entarteten Durchschnitts, der bei Heidegger und vorher schon bei Nietzsche und Simmel in transzendierter Form ausgeprägt wird. “Un mundo sobrado de posibilidades produce, automáticamente, graves deformaciones y viciosos tipos de existencia humana —los que se pueden reunir en la clase general »hombre-

---

<sup>879</sup> „Dichtung ist als ursprüngliches Gespräch der Ursprung der Sprache, mit der als seinem Gefährlichsten der Mensch in das Sein als solches sich hinauswagt, dort standhält oder fällt und im Verfall des Geredes sich aufbläht und verödet.“ (GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 76).

<sup>880</sup> GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 10, p. 121.

<sup>881</sup> GA 9, *Wegmarken*, p. 475.

heredero«, de que el »aristócrata« no es sino un caso particular, y otro, el niño mimado, y otro, mucho más amplio y radical, el hombre-masa de nuestro tiempo.»<sup>882</sup>

Auch hier wendet sich Heidegger gegen Husserls Programm einer Philosophie als strengen Wissenschaft, die, so Husserl den „Tiefsinn“ – bzw. die Verflachung durch Tiefe“ (Lukács) – mit deutlichen Erklärungen (Husserl), bzw. historisch-materialistischer Dialektik (Lukács) beiseite schaffen solle. Husserl ruft dort noch keine Zeit der wissenschaftlichen *décadence*, sondern eine des Erfolges aus.<sup>883</sup>

Wie sollte der Durchschnitt ermittelt werden, von einer Philosophie, die als ihr empirisches Mittel einzig den „Zugang“ zur Geschichtlichkeit des Daseins durch das Sterben und das Dummgeschwätz der Anderen (Volksgenossen) hat?<sup>884</sup>

Und dieses Dasein ist der innere Mensch selbst, wie schon im 12. Kapitel bei Valentin Weigels „Der güldene Griff“. Dieser innere Mensch, dieser herrische Knecht, ist für Heidegger entsprossen aus dem Erfahrungsbegriff der Paulinischen Glaubenslehre.<sup>885</sup> Bestärkt durch Savonarola, geht jene Erfahrung hart vor gegen alle, die jene paulinische, innere Erkenntnis nicht als das Ausschlaggebende betrachten, so in etwa bei Weigel oder Luther gegen die Juden, bei welchen jene nur eins unter vielen Vorkommnissen ist, und die Weigel einer pharisäischen, „buchstabischen“ Theologie bezichtigt.

Derart wird auch Paulus von Heidegger interpretiert: „[...] das ursprüngliche Christentum soll aus sich selbst heraus begründet werden, ohne Rücksicht auf vorgegebene Religionsformen, wie der jüdisch-pharisäischen. [...] Paulus will weiter sagen, er sei durch eine ursprüngliche Erfahrung, nicht durch eine historische Tradition zum Christentum gekommen.“<sup>886</sup>

Sehen wir davon mal ab, bedeutet dies rein kasuistisch, dass man im Roulette, im Differential des immanenten Fatums (Wirbel) stets wie Ernst Jünger im Krieg einen Coup haben muss, um nicht *seinsbehindert* (d. i. für Heidegger unverstündig) zu existieren.

Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens. Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen. Das Entwerfen hat nichts zu tun mit einem Sichverhalten zu einem ausgedachten Plan, gemäß dem das

<sup>882</sup> Ortega Y Gasset, *Obras completas IV*, p. 209.

<sup>883</sup> HUA XXV, *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921*, p. 60.

<sup>884</sup> Vgl. Wyschogrod, *Spirit in Ashes. Hegel, Heidegger and Man-Made Mass Death*, p. 158, f.

<sup>885</sup> Agamben, *Die Zeit, die bleibt, ein Kommentar zum Römerbrief*, p. 45, f.

<sup>886</sup> GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, § 15, p. 69. Im § 28 nochmal die Gleiche Trennung.



Dasein sein Sein einrichtet, sondern als Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend. (SuZ, § 31, p. 145)

Mit der frei gewählten Stufe der jeweiligen Freiheit des Wissens, d. h. mit der Unerbittlichkeit des Fragens setzt sich ein Volk immer selbst den Rang seines Daseins. Die Griechen sahen im Fragenkönnen den ganzen Adel ihres Daseins; ihr Fragenkönnen war ihnen der Maßstab zur Abgrenzung gegen die, die es nicht können und nicht wollen. Diese nannten sie Barbaren. (GA 41, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, p. 40).

Schon früher schreibt Levinas etwas scheinbar Ähnliches, aber es ist bei genauerem Hinsehen dem Unternehmen von Heidegger etwas völlig Querlaufendes, ein Angriff gegen die Heideggersche Seinslehre, manifestiert in Individuum, Volk und Sprache: „Toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom de barbare.“<sup>887</sup>

Wir sahen weiterhin ziemlich genau, dass Heidegger eine festgefahrene Meinung zum Nichtmateriellen hat: von wegen es gäbe eine Kehre hin zur Objektivität, er weigert sich, eine bedingte Erklärung für den Entwicklungsgeschichtlichen Gang der Metaphysik anzunehmen. Die Kehre ist deshalb auch nichts mehr als der misslungene Versuch eines *philosophischen Palindroms*. Er verbannt das „Geschäft der historischen Auslegung a priori aus dem Bezirk strenger Erkenntnis“.<sup>888</sup>

Und er kann ebenso wenig besonders gut damit umgehen, dass er selbst, und zwar durch *materielle Gewalt* wie so viele andere (das Man) auch zum Tölpel der gesellschaftlichen Entwicklung wurde, da er nicht von seinem Personalismus, seinem *Klasseninteresse* lassen kann, der ihn ja im Endeffekt auch hat philosophisch überleben lassen. Er sagt an einer bekannten Stelle in der in neuerer Zeit heftig diskutierten Philosophie vom Ereignis: „Das Sichverständlichmachen ist der Selbstmord der Philosophie.“<sup>889</sup>

Daß sogar im Prozeß der unbedingten Vergegenständlichung des Seienden als solchen das zum Menschenmaterial gewordene Menschentum dem Roh- und Werkstoff-material hintangesetzt wird, liegt nicht an einer vermutlich materialistischen Bevorzugung von Stoff und Kraft vor dem Menschegeist, sondern gründet im Unbedingten der

<sup>887</sup> Levinas, DE, p. 127. Dieses Querlaufen rundet sich schließlich 1974 mit *Autrement qu'être* vollständig ab, was man schon aus dem dortigen Vorwort entnehmen kann.

<sup>888</sup> SuZ, § 32, p. 152.

<sup>889</sup> GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 435. Mitgeteilt bei Sidonie Kellerer, „Heidegger nach-denken. Über Neuerscheinungen zum Thema Heidegger und der Nationalsozialismus. Teil I“ in: Philosophischer Literaturanzeiger 64 / 4 / 2011, p. 408. Kellerer diskutiert dort das Buch von Florian Grossner, *Revolution denken. Heidegger und das Politische 1919–1969*, C. H. Beck: München, 2011.

Vergegenständlichung selbst, die alle Bestände, gleichviel welcher Art sie sind, in ihren Besitz bringen und diesen Besitz sichern muß. Die unbedingte Vergegenständlichung des Seienden als solchen kommt aus der sich vollendenden Herrschaft der Subjektivität. Diese west aus der äußersten Loslassung des Seienden als solchen in die Auslassung des Seins selbst, das dergestalt sein Ausbleiben ins Fernste verweigert und als diese Verweigerung das Sein in der Gestalt des Seienden als solchen ausschickt in das Geschick der völligen Verborgenheit des Seins inmitten der vollständigen Sicherung des Seienden.<sup>890</sup>

Insofern ist er wirklich der Vorläufer heutiger Philosophie, in welcher solche „metaphysischen“ Freizeitbeschäftigungen auf der postmetaphysischen Tagesordnung stehen. Wie sieht nun die vollständige Sicherung des Seinkönnens für ihn aus? Und warum sagt er nicht gleich „totale“ Sicherung? Verstehen, Seinkönnen, eigentlich Dasein, Rüstung des Wesens, sind die Hauptsachen. Verzweiflung wird wie bei Kierkegaards Krankheit zum Tode zwar als Möglichkeit des Seinkönnens gelobt, doch am Ende steht die Verlorenheit, von der einen einzig der Tod erlösen kann.

Und schließlich gibt es auch keinen „historisch-technischen Übergang“ zur Wesensfolge der Subjektivität, sondern nur einen sozialen Nationalismus der Völker, die „aneinander groß werden“ (= Sorge), das bedeutet die Heideggersche Kehre zur Objektivität.

Das hier die auch heute wieder gebrauchten Kunstwörter wie Naumanns *Sozialer Nationalismus* impliziert werden, ist nicht lediglich ein komischer Randeffekt. „Ich sah damals keine Alternative [zu Hitler, der Verf.]. Bei der allgemeinen Verwirrung der Meinungen und der politischen Tendenzen von 32 Parteien galt es, zu einer nationalen, und vor allem sozialen Einstellung zu finden, etwa im Sinne des Versuchs von Friedrich Naumann.“<sup>891</sup>

Einen Kaisertreuen Imperialisten in diesem Moment zu zitieren, ist nicht nur schamlos, sondern der klarste Ausdruck von Heideggers politischer Haltung. In Naumanns kleiner Hetzbroschüre: *Nationale Sozialpolitik*, wird nicht wie bei Heidegger die Philosophie, sondern der *Sozialismus* als unpolitisch deklamiert, und genau das Gegenteil gesagt, von dem was Heidegger mit der „vor allem sozialen Einstellung“ im zitierten Satz gesagt hat: „Eine [...] nationale Arbeiterpolitik wird besser sein als die bisherige Sozialdemokratische Politik.“<sup>892</sup> (Ebd. p. 9)

---

<sup>890</sup> GA 67, *Metaphysik und Nihilismus*, p. 247.

<sup>891</sup> Heidegger in: Neske / Kettering (Hg.) Antwort. *Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen: Neske, 1988, p. 84.

<sup>892</sup> Friedrich Naumann, *Nationale Sozialpolitik*, Göttingen: Vandenhoeck, 1898, p. 8, f.

Solch traurige Bestimmung von *Nahewartung* eines Kommenden Neu-Europäers im Sinne einer *Trash-Parusie*, aus der dann schließlich doch eine Philosophie des Herzens erwachsen soll, aber wohl eher im Sinne eines *Hegemonikons* von einer bis in die letzte Träne hin organisierten Gemeinschaft und Herrschaft auswechert,<sup>893</sup> ist, wie es im Wikipedia-Artikel zum „Sozialen Nationalismus“ steht, unter der Kategorie einer „Nichterneuerbaren Ideologie“ zu verbuchen.

38. *Subjektivität und Seinsverlassenheit*. Die Subjektivität des Menschentums die auszeichnende Sicherung der durch die Metaphysik vollzogenen Seinsverlassenheit. Die Subjektivität des Menschentums kennzeichnet die Neuzeit als solche, weil diese selbst sich aus der Vollendung der Metaphysik bestimmt; diese Vollendung aber besteht in der Ermächtigung des Machtwesens des Seins als Machenschaft. Die Wesensfolge der Subjektivität ist der Nationalismus der Völker und der Sozialismus des Volkes. Jeweils ein Machtanspruch geltend gemacht um der Macht selbst willen und deshalb durch diese in ihrer wesenhaften Übersteigerung je gesteigert und verschärft. Die Wesensfolge dieser Geschichte der Subjektivität ist der uneingeschränkte Kampf um die Sicherung der Macht und deshalb die grenzenlosen Kriege, die die Machtermächtigung übernehmen. Diese Kriege sind metaphysisch etwas wesentlich anderes denn alle vorigen. Die Stufen und Formen der Machtstellungen der Subjektivität in den einzelnen Nationen und Sozialismen sind verschieden und gemäß ihrem kriegerischen Wesen entsprechend verschieden von ihnen selbst und sogar sich selbst gegenüber verschleiert. Die Subjektivität und nur sie zeitigt die höchste Objektivität (in der Gestalt der Technik). (GA 69, *Die Geschichte des Seyns*, p. 44).

Neben diesem politisch verhärmtten Gestotter hat er gleichzeitig einen Spleen für Dichtung und Wahrheit kultiviert – er nimmt sich einiges heraus, Hölderlin zu durchleuchten, mit dem Giganten Goethe jedoch ist er vorsichtiger. Es wird wohl klar sein, dass die Werke Hölderlins und Goethes auf einer bildungstechnischen Grundlage fußen, und zwar genau der sich im aufkeimen begriffenen *Tradition*, die Heidegger seiner Destruktion ausliefert, aus der er sich aber gleichzeitig entsprossen fühlt, und die er anscheinend überhöhen wollte.

Die Destruktion ist an und für sich eine hinnehmbare, gar rationale Aktion, die Gerüste des Überkommenen, auch *in* einem selber, zu schleifen. Hölderlins Werke sind nicht aus den Wolken der Poesie gleichsam in sein Hirn oder in seine Seele oder sein Wesen hinabgetröpfelt, seine Gedanken sind nicht *auf ihn* gekommen wie ein Pneuma, sondern sind die Frucht zahlreicher Mühen. Er war ein *mad traveler*, ein Abenteurer, ein Liebender, den man nicht in einem transzendentalen

---

<sup>893</sup> Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique, heidegger, l'art et la politique*, Paris: Christian Bourgois, 1998, p. 28, f.; p. 36.

Denkakt, zum eigenen politischen Vorteil unter dem Banner eines *natürlichen Vorgehens* verwüsten kann.<sup>894</sup> Heidegger prostituiert hier Hölderlins *letzten* Satz seines vermutlich *letzten vollendeten* Gedichts, dem „Andenken“ von 1803: Er meint, hier werde scheinbar der Aufenthalt in Frankreich berichtet, in Wahrheit aber sei der ganze Brief eine denkerische Besinnung auf das Wesen und die Aufgabe der künftigen Dichtung der Deutschen (GA 75, *Zu Hölderlin / Griechenlandreisen*, p. 12). Hätte er Bordeaux im Sinne eines „natürlichen Vorhabens“ (aus seinem Standpunkt hieße das wohl eine Besatzung) betreten, dann wüsste er, das dies Unsinn ist.<sup>895</sup>

Hölderlin erwähnt kein Wort über die Deutschen in dem Gedicht, zudem könnte man sich darüber streiten, ob die letzte Zeile überhaupt als eine vollständige Aussage genommen werden kann. Die Weite in dem Gedicht bezieht sich eindeutig auf die Landschaft und die Gefühle, die eine Hafenstadt, eingebettet in Weinreben und Eichen eben in Hölderlin hervorruft. Dass dort braune Frauen vorkommen ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass sich zu der Zeit der zweitgrößte Sklavenmarkt (*traite négrière*) Frankreichs sich an den halbmondförmigen Quais von Bordeaux befand. Inder kommen in dem Gedicht vor, weil die East India Company dort ansässig war, etc. ... „Was hat in dieser Schein-Philologie, Schein-Interpretation selbst Heidegger nicht alles aus Hölderlin, Anaximander, Parmenides, Platon, Kant herausgelesen [...]“.“<sup>896</sup>

Genausowenig reicht es aus, Suarez oder Diltthey auszumelken, um den gegenwärtigen Stand der Metaphysik zu umreißen. Eine Geschichte des Seins hat zudem erst einen Sinn, wenn sie ins *Werden* gehoben wurde, denn etwas Ungewordenes – immanentes Dasein – existiert nicht im strengen Sinne eines vom Schein entkleideten Dinges, sondern nur im Rahmen einer *Entität*, in deren Akzidentien, wie man es im Mittelalter sagte, das Böse geboren wird.

Der „ontologische Seinsbeweis“ den Heidegger erbringen wollte, ist diejenige Form von skeptischem Verhalten, die einen gewissen italienischen Existentialisten in den Selbstmord getrieben hat. Die Angst vor dem Tode des Anderen manifestiert sich im theoretisch-philosophischen Rahmen wohl nicht besser als die Geschichte von Pyrrhon, der, um seinen Zweifel an der Außenwelt zu beweisen, oft in Wut geriet und aus dem Fenster springen wollte. Seine Hörer und Freunde liebten ihn zu sehr und ließen ihn nicht gehen.

<sup>894</sup> GA 75, *Zu Hölderlin / Griechenlandreisen*, p. 10.

<sup>895</sup> C. J. Vernet hat mit seinem Bild *Port de Bordeaux du côté des Salinières* (1785) einen sehr guten Eindruck davon gegeben, was Hölderlin gesehen haben muss.

<sup>896</sup> Bloch, *Das Materialismusproblem ...*, p. 413.

Und auch Heidegger vollführte den gleichen Akt mit seinem Schweigen: „Heidegger, so rede doch, und sag, was wir von Dir hören wollen!“ Natürlich hat er dann um so verschlossener reagiert, da dies seine doch in vielen Punkten miserable Gesellschaftstheorie, und gleichzeitig, wie bei Hegel, die Miserabilität, das Unwesen des bürgerlichen Kategorien-Katalogs bestätigt hat.

Wie Löwith beschreibt, liegt die Parteinahme für den Nationalsozialismus im Wesen von Heideggers Philosophie, Heidegger sagte ihm in Rom 1936, dass „[...] sein Begriff von der ‚Geschichtlichkeit‘ die Grundlage für seinen ‚politischen Einsatz‘ sei.“<sup>897</sup>

Was nun, wenn er sich eher als eine Art Hellseher im Sinne der eben aufgewiesenen Schranken seines Denkens gesehen hatte? Ist er dann nicht doch vielmehr so etwas wie Schopenhauer, ein verbitterter Nachkantianer, und der späte Hegel in einem? Hat er nicht etwa, wie jeder konsequente Idealist vor ihm, den Sprung in die Praxis nicht absolviert?

Entgegen Zaborowski denke ich sehr wohl, dass auch in den Frühwerken nicht eine unbewusste Tendenz des Antisemitismus, sondern eine Form von Verfallskritik vorherrscht, die den Nationalsozialismus in die Erscheinungsform eines Hoffnungsträgers gekleidet hat – dabei steht er, wie Lukács, der sozusagen Heidegger gegenüber gleichmächtige Schüler Rickerts es „erwiesen“ hat, keineswegs alleine, er ist kein *Leitfaden* in dieser Geschichte.

Die Frage wirft vielmehr etwas Beunruhigendes für unsere eigene Zeit auf, nämlich wieso eine solche Philosophie als derart Bahnbrechend aufgenommen wurde und verteidigt wird.

Die Haltung eines Katholiken, wie Heidegger einer war, ist dem Judentum gegenüber eine zwiespältige: zugleich das Wissen darüber, dass das Christentum mehr oder minder aus ihm hervorgegangen ist, dann aber auch eine abweisende und herabblickende Haltung aus dem Blickwinkel des Neuen Testaments.

Bei den Manichäern und im Protestantismus schließlich wird die Bedeutung des Alten Testaments in noch größerem Umfang geschwächt.

Können die Christen nach allem Geschehenen noch ruhig Anspruch darauf erheben, rechtmäßige Erben der Bibel Israels zu sein? Dürfen sie mit einer christlichen Auslegung dieser Bibel fortfahren, oder sollten sie nicht lieber respektvoll und demütig auf einen Anspruch verzichten, der im Licht des Geschehenen als Anmaßung erscheinen muss? Damit hängt die zweite Frage zusammen: Hat nicht die Darstel-

---

<sup>897</sup> Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, 57. (Mein letztes Wiedersehen mit Husserl in Freiburg 1933 und mit Heidegger in Rom 1936).

lung der Juden und des jüdischen Volkes im Neuen Testament selbst dazu beigetragen, eine Feindseligkeit dem jüdischen | Volk gegenüber zu schaffen, die der Ideologie derer Vorschub leistete, die Israel auslöschen wollten? [...] Es ist klar, dass ein Abschied der Christen vom Alten Testament nicht nur, wie vorhin angedeutet, das Christentum selbst aufheben müsste, sondern auch dem positiven Verhältnis zwischen Christen und Juden nicht dienen könnte, weil ihnen eben das gemeinsame Fundament entrissen würde.<sup>898</sup>

Hinzu kommen die Stereotype der Judenverfolgung durch die Römer und das arabisch-christliche Mittelalter. Heidegger ist zudem ein ausgeprägter Anti-Kommunist. Den Kommunismus hält er für letztendlich jüdisch. Heidegger war höchstwahrscheinlich kein Antisemit im Sinne der Eugenik Hitlers, sowenig wie er Sozialist war, aber seine zahlreichen jüdischen Bekanntschaften, seine Abhängigkeit vom Judentum, hinderten ihn nicht daran, zeitlebens einen versteckt nationalistischen, aber letztlich klerikalfaschistischen Habitus zu exerzieren. – Und Heidegger zu einer Art Widerstandsinstrument stilisieren zu wollen ist, diesmal abseits jeglicher Polemik, ist wirklich so absurd wie zu behaupten, dass er ein Dichterphilosoph gewesen wäre.

Wie bereits betont, er lieferte mit seiner „Generation“ nicht nur die Mittel, die geistige Atmosphäre des Nationalsozialismus anzustimmen, sondern er beteiligte sich an dessen Erforschung, an dessen Lehre, und an dessen Normengerüst, ergo er ist ein ganz „banaler“ deutscher Mitläufer innerhalb der Professorenschaft sogar an äußerster Front, ein durch „Tradition“ gedrängter Antisemit, der behauptet, die Tradition überwinden zu wollen.<sup>899</sup> Seine Einstellung dazu deckt sich wohl mit denen Treitschkes, der die Ansichten von Stanislas de Clermont-Tonnerre amplifiziert und eindeutscht:

Was wir von unseren israelitischen Mitbürgern zu fordern haben, ist einfach: Sie sollen deutsche werden, sich schlicht und recht als Deutsche fühlen, unbeschadet ihres Glaubens und ihrer alten heiligen Erinnerung, die uns allen Ehrwürdig sind; denn wir wollen nicht, dass auf die Jahrtausende germanischer Gesittung ein Zeitalter deutsch-jüdischer Nicht-Kultur folge. [p. 2 ...] unbestreitbar hat das Semitentum [...] eine schwere Mitschuld an jenem schnöden Materialismus unserer Tage [p. 3 ...]. (Treitschke, *Ein Wort über unser Judentum*, 1880)

---

<sup>898</sup> Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, Bonn: Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 152, 2001, p. 7, f.

<sup>899</sup> Siehe hierzu die Radiodiskussion zwischen Trawny, Brumlik, und Marten im SWR2 [Stand: 28.07.2014]: <http://www.swr.de/swr2/programm/sendungen/swr2-forum/heideggers-schwarze-hefte/-/id=660214/did=12935086/nid=660214/hyehz4/index.html>

Doch auch damit gibt sich Heidegger nicht zufrieden, er spricht wie Wilhelm Marr von der Verjudung des deutschen Geistes, von einer Machtsteigerung des Judentums, Entrassung, ... An Heideggers theophilem Bruder Fritz, der nicht Klaustrophobiker wie sein großer Bruder Martin, sondern ein Stotterer war, der „viel gelitten“ hatte, sieht man jene banale „Bodenständigkeit“, jene Tradition aufs Deutlichste. Er forderte 1948 „die Heimatvertriebenen auf, ihr schrecklich gestelztes Hochdeutsch abzulegen und endlich den Meßkircher Dialekt zu erlernen [...]“.<sup>900</sup> Es reicht wahrscheinlich wirklich nicht zu behaupten, dass „nur“ die Weimarer Republik bei Heidegger den Spleen zum Nationalsozialismus generiert habe, der Boden für ihn war bereits bestellt.

Heideggers später Schüler Friedrich Kittler, der, wie er sagt, „Göttern sei Dank“ nie ein Wort mit Heidegger wechseln musste, verwendet den Text von Luzia Braun dazu, um Heidegger zu verulken, da in ihm eine zugegeben komische Fastnachtsrede von Fritz dokumentiert ist.<sup>901</sup> Von Kittler fälschlicher Weise zum antiklerikalen Rowdy stilisiert – heiratete oder

mißheiratete eine protestantische Pfarrerstochter, die sich in den Zwanziger Jahren dann wie üblich zum nationalsozialistischen Frauenbundmitglied mauserte. Elfriedes Gatte dagegen, [...] verbrachte die Goldenen Zwanziger damit, erstens den deutschnationalen Juden Edmund Husserl als Assistent und Nachfolger zu dienen, und zweitens mit Hannah Arendt, Heideggers jüdischer Lieblingsschülerin zu schlafen.<sup>902</sup>

Übersieht Kittler, dass Arendt von Heidegger zum *Ibsenweib* gemacht wurde, obwohl er anmerkt, dass Heidegger sie zur Anstalt Jaspers abgeschoben hat? Spengler schreibt über das Ibsenweib: „Das Urweib, das Bauernweib ist Mutter. Seine ganze von Kindheit an ersehnte Bestimmung liegt in diesem Worte beschlossen.

<sup>900</sup> Luzia Braun, *Da-Da-Da-Sein. Fritz Heidegger: Holzwege zur Sprache. Quasi una Philosophia*, Quelle [30.07.2014, Zeit Online]: <http://www.zeit.de/1989/39/da-da-da-sein> Zum Landschaftsbegriff dieser Art siehe: David Blackbourn, *The Conquest of Nature, Water, Landscape and the Making of Modern Germany*, New York: Norton, 2007, Kap. 5; Joachim Radkau und Frank Uekötter (Hrsg.), *Naturschutz und Nationalsozialismus*, Frankfurt: Campus, 2003.

<sup>901</sup> „Das Fassende des Faßbaren ist die Nacht. Sie faßt, indem sie übernachtet. So gefaßt, nachtet das Faß in der Nacht. Sein Wesen ist die Gefaßtheit in der Nacht. Was faßt? – Was nachtet? Dasein nachtet fast. Übernächtigt west es in der Umnachtung durch das Faß, so zwar, daß das Faßbare im Gefaßtwerden durch die Nacht das Anwesen des Fasses hütet. Die Nacht ist das Faß des Seins. Der Mensch ist der Wächter des Fasses. Dies ist seine Ver-Fassung. Das Fassende des Fasses aber ist die Leere. Nicht das Faß faßt die Leere – und nicht die Leere das Faß, sie fügen einander wechselweise in ihr Faßbares. Im Erscheinen des Fasses als solchem aber bleibt das Faß selbst aus. Es hat sein Bleibendes in der Nacht. Die Nacht übergießt das Faß mit seinem Bleiben. Aus dem Geschenk dieses Gusses west die Fasnacht. Es ist unfäßbar.“ (Luzia Braun, *Da-Da-Da-Sein*.).

<sup>902</sup> Kittler, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, 5.0.1, p. 219.

Jetzt aber taucht das Ibsenweib auf, die Kameradin, die Heldin einer ganzen weltstädtischen Literatur vom nordischen Drama bis zum Pariser Roman.“<sup>903</sup>

Adorno und Horkheimer gehen hier eher auf die materialistische Sexuallogik von Wilhelm reich ein: „Dirne und Ehefrau sind die Komplemente der weiblichen Selbstentfremdung in der patriarchalen Welt: die Ehefrau verrät Lust an die feste Ordnung von Leben und Besitz, während die Dirne, was die Besitzrechte der Gattin unbesetzt lassen, als deren geheime Bundesgenossin nochmals dem Besitzverhältnis unterstellt und Lust verkauft.“<sup>904</sup>

Wie geschieht es nun, dass Heideggers Werk gleichzeitig so viel Neues versprach und noch verspricht? Es scheint, als wäre sein Angriff auf die verkommene Philosophie nach hinten losgegangen, er selbst wird heute zur Verteidigung des maroden Philosophiebetriebs eingesetzt. Das Neue an Heidegger liegt weder einzig und allein an seiner Schulzugehörigkeit, seinen Häresien am griechischen Vokabular, seiner Religion oder seinem Philosophenschwäbisch. Die Zeit, in der er berühmt wurde, also die Zwischenkriegszeit, ist zumindest für Deutschland eine der bewegtesten und produktivsten Zeiten in der Geschichte dieses Landes anzusehen.

Er hatte, wenn schon keine Methode, so doch eine *Strategie*. Diese Strategie – die wie Kittler es bemerkt hatte aus dem ersten Weltkrieg entlehnt war – die „sachgemäße Schrittfolge“ (GA 9, *Wegmarken*, p. 216) – zeigt sich deutlich beim Aus-Lesen des Höhlengleichnisses. Es kann eine ganze Menge und auch Nichts zugleich geschehen, wenn ein Klaustrophobiker im Nationalsozialismus das Höhlengleichnis liest.

Was finden wir im siebten Buch der *Politeia*, das Heidegger sich *aneignet*? – Um *Erkenntnis* geht es ihm ja nicht primär. Die Idee des Guten (so übersetzt Schleiermacher) wird bei Heidegger zur *Idee der Idee* – das Gute verschwindet wie die Substanz, die bei ihm in der *Substantialität der Substanz* aufgelöst wird. Auch das *Welten der Welt* erlaubt er sich, während hingegen den Ausdruck *menschliches Dasein* von ihm als ein billiger Pleonasmus verworfen wird.

Doch lassen wir das Metaphysische des Urbildes vom Guten beiseite, nehmen wir an er hätte es destruiert, und beziehen uns auf die pragmatischen Gehalte des siebten Buches. Zunächst einmal finden wir bei Heidegger die Stelle [517b] aufgefasst als des Auf-der-Welt-Seins (die „Haft“) genommen als Gefängnis.<sup>905</sup> – „The inaccessibility of [...] the essence of truth, means that whatever external actions

<sup>903</sup> Spengler, *Der Untergang des Abendlandes II*, p. 124.

<sup>904</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Exkurs I, p. 81.

<sup>905</sup> GA 9, *Wegmarken*, p. 214.



are performed, whatever social policies might be adopted by, for example, the state, they can never, in *Heidegger's* sense, make one free<sup>906</sup>

Hier, ich komme noch darauf zurück, fängt Levinas an, sich von Heidegger abzusetzen, und die Idee des Guten bei Platon zu verteidigen.<sup>907</sup> An anderer Stelle spricht Heidegger nicht direkt von einem Gefängnis, hierbei ist eher an ein fleischliches Gefängnis, wie etwa an das krankende Herz zu denken, von einem *Weltinnenraum*.

Der Engel west [...] innerhalb des Weltinnenraumes. Der Mensch ist dagegen als der vorsätzlich Sichdurchsetzende in das Schutzlossein gewagt. Die Wage der Gefahr ist in der Hand des so gewagten Menschen wesenhaft ungestillt. Der sich-wollende Mensch rechnet überall mit den Dingen und den Menschen als dem Gegenständigen. Das Verrechnete wird zur Ware. Alles wird ständig anders in neue Ordnungen umgewechselt. (GA 5, *Holzwege*, p. 313).

Es gibt kein Abenteuer mehr, nur noch die schon angesprochenen Metabasen, technische Übergänge von einer in die nächste Ordnung, so dass man am liebsten keinen Schritt mehr vor die Tür wagen sollte. Die inflationäre Verwendung des Terminus *In-der-Welt-Seins* in SuZ bildet das, was Heidegger einen Seinszusammenhang nennt aus. D. i. die widersprüchliche Form eines „transzendentalen Determinismus“, deren ideale Grenze nicht die Vollendung einer Ganzheit (Entelechie), sondern der Tod ist. Nicht mehr die Synthesis a priori der Wahrnehmung wird derartig zur der Erfahrung entzogenen Grundlage aller Erfahrung, sondern es erscheint die apodiktische Existenz eines Nichts (Parmenides) in Gestalt des Todes, kein Eidos, sondern ein Simulakrum, eine Ideologie, die, wie jedermann einsehen kann, der Erfahrung entzogen ist, und deswegen auch nicht ein Nichts zu nennen ist.

Bei Homer werden die Seelen der Toten als *eidōla kamontōn*, verblasste Phantome bezeichnet. Das *aiōnos eidōlon*, das Double des Lebewesens, kann bei toten Seelen nur noch als ein Schatten existieren, da sie ihrer Substanz beraubt sind.<sup>908</sup> Der Rückblick auf Trennung rekuriert auf die Vorsehung (providence) – die Möglichkeit einer Welt; der Aspekt des toten Mannes rekuriert auf den *adspectus*, die Spezies oder das Eidos, von der es keine Intuition geben kann, dem Begriff oder der Einheit des Mannigfaltigen im Bild.<sup>909</sup> Die Toten sind durch die

<sup>906</sup> Julian Young, *Heideggers Later Philosophy*, Cambridge: Cambridge UP, 2002, p. 87.

<sup>907</sup> Levinas, DE, I, p. 98; VIII, p. 127; Levinas, EE, p. 64.

<sup>908</sup> Vernant, *Œuvres II, Figures, Idoles, Masques*, I<sup>o</sup> Partie, 2. La figure des morts I, 1, 1540, ff.

<sup>909</sup> Nancy, *The Ground of the Image*, VI, p. 93.

Sukzession vom Nexus der nützlichen Zeit abgespalten, doch niemals wäre eine Zeit denkbar, indem sie keinen Einfluss mehr ausübten. Der Kadaver ist zwar im Gegensatz zum beseelten Körper formlos, aber nicht nutzlos, denn er nimmt eine neue Form an, die einen anderen Schatten wirft.<sup>910</sup> Der Satz, daß alle Veränderung kontinuierlich sei, hebe laut Kant das Aufhören einer Substanz auf.<sup>911</sup> Von daher treibt Heidegger nur den kosmologischen Fatalismus ins Mark der philosophischen Institutionen zu einer Zeit in der „Auch das Unbekannte, vom Bekannten das Unbestimmte, die völlig unbekannte Mannigfaltigkeit von Seienden des alles Bekannte umfassenden Horizontes“ bereits vorgegeben war.<sup>912</sup> Die platonische „Erziehung zur Zeit“ wird von Heidegger in Worte gekleidet, Worte, die Schleiermacher ganz anders übersetzt. Der pietätvolle Schleiermacher hat erhebliche Schwierigkeiten (Respekt), diese Passage, das VII. Buch der *Politeia* zu deuten, nicht nur in Bezug auf Denken und Wahrnehmen, sondern eben auch in Relation zu Herrschaft, Gerechtigkeit, Vaterland et cetera, wie man es am Vorwort und den komplizierten Anmerkungen sehen kann.

Natürlich gibt es auch große Gemeinsamkeiten, sie lesen ja immerhin den selben Text, so z. B. die Frage des Bildbegriffes und des Bildungsbegriffes. Schleiermacher liest bei der Stelle wo das *Bild*, um das es geht auftaucht [517b] „die durch das Gesicht uns erscheinende *Region*“ werde „mit der Wohnung im Gefängnisse“ gleichgesetzt.<sup>913</sup>

Für Heidegger scheint, wenn ich mich hier nicht derbe täusche, alles sonnenklar zu sein. Er kommt erneut mit der Übersetzung des Eidos als Aussehen, der Idee als Sichzeigen oder Anwesen, und denkt, er hätte die Sache durchschaut. Wollen wir jedoch nicht so kleinlich sein, und hören, was Heidegger sich ganz allgemein aus dem siebten Buch von Platon borgt, um es ohne Umschweife in die Gegenwart seines eigenen Gesamtwerkes zu transponieren. „Platons Denken folgt dem Wandel des Wesens der Wahrheit, welcher Wandel zur Geschichte der Metaphysik wird, die in Nietzsches Denken ihre unbedingte Vollendung begonnen hat. Platons Lehre von der ›Wahrheit‹ ist daher nichts Vergangenes.“<sup>914</sup>

<sup>910</sup> Suarez, *Disputatio Metaphysica XV, On the formal cause of substance*, Milwaukee: Marquette UP, 2000, Section 8, 9., p.103.

<sup>911</sup> AA XVII, p. 702.

<sup>912</sup> HUA XXXIX, *Die Lebenswelt*, Text No. 8, p. 63.

<sup>913</sup> Platon, Werke, 3. Teil, 1. Band, *Der Staat*, Berlin: Reimer, 1828, p. 365.

<sup>914</sup> GA 9, *Wegmarken*, p. 237.

Natürlich ist diese Kette der Analogien sehr, vielleicht zu plump, aber ich denke, sie hat dennoch einigen Bestand, das siebte Buch der *Politeia*, rückwärts gelesen, und mit Heidegger verglichen ergibt für mich Folgendes:

Unedle Menschen befassen sich mit der Philosophie [535d, H: die Machenschaft]. Denken handelt vom Sein, über das Werden gibt es nur eine Meinung [534a, H: das Werden stellt den vulgären Zeitbegriff, also die Ohnmacht der Philosophie per se dar]. Der Wächter [H: Hirte des Seins, Sein = Volk] ist Philosoph und Krieger zugleich [525b, H: Heidegger „an der Front“ im 1. WK]. Mathematik wird nicht studiert um zu kaufen und zu verkaufen, sondern wegen des Krieges und wegen der Seele, damit sie sich leicht vom Werden zu Wahrheit und Wesen wende [525c]. Philosophen nehmen keinen Anteil an den Sorgen des Staates [520a, H: phänomenologische Neutralität, Destruktion]. Sie werden aus eigener Kraft zu Philosophen, sogar gegen den Willen der Staatsverfassung [H: Weimarer Republik, Bundesrepublik] und ohne jemandem etwas dafür schuldig zu sein [520b, H: von Husserl zur Hütte, gegen europäische Renaissance und gegen die europäische Aufklärung].

In dem Heidegger Hegel, mit Nietzsche und Husserl auf Basis der Zwischenkriegsphilosophie und der Scholastik verquirlt – diese drei *Grenzidealist*en, entsteht natürlich ein bizarrer Pessimismus: „Die höchste Reife und Stufe, die irgend etwas erreichen kann, ist diejenige, in welcher sein Untergang beginnt.“ sagt Hegel.<sup>915</sup> Hegel, der zwar wie Marx nie eine Ethik geschrieben hat, hält jedoch im Gegensatz zu Heidegger trotz dieser tragischen Philosophie am Dasein des Guten im Weltlauf fest: „Wo also die Tugend den Weltlauf anfasst, trifft sie immer auf solche Stellen, die die Existenz des Guten selbst sind, das in alle Erscheinungen des Weltlaufs, als das Ansich des Weltlaufs, unzertrennlich verschlungen ist und in der Wirklichkeit desselben auch sein Dasein hat [...].“<sup>916</sup>

Heidegger wurde mit zunehmendem Alter immer verdorbener und enttäuschter, also in seinem eigenen Sinne moralischer, er las gar Marx. Der Verfall aus SuZ (und damit auch die an sich konstruktive Destruktion) verwandelt sich in eine außergewöhnliche Schwarzmalerei (Geviert, Wagnis usw.). Er trauert hier etwas nach, was Lukács in seiner Theorie des Romans ganz ähnlich macht, nämlich dass die in Details oder Elemente zerstreute Welt keine großen Dinge mehr hervorbringt, nur dass Heidegger an keinen Roman denkt, sondern an das Geschick der Deutschen. „Wenn die Schaffenden aus dem Volk gewichen sind und nur noch als abseitige Merkwürdigkeit, als Zierrat, als lebensfremde Käuze gerade noch gedul-

<sup>915</sup> Hegel, Werke 6, p. 287.

<sup>916</sup> Hegel, Werke 3, p. 287.

det werden, wenn der eigentliche Kampf aussetzt und sich in das bloß Polemische, in die | Umtriebe und Machenschaften des Menschen innerhalb des Vorhandenen verlagert, dann hat der Verfall schon begonnen.“<sup>917</sup>

So wie Hegel, spricht er von Sitte, für Heidegger wurde sie noch im verfallenden Griechenland durch Moral zum Ethischen herabgesetzt (GA 40, *Einführung in die Metaphysik*, p. 18).

Entgegen Platon und Husserl, die eine technisch-mathematische, bzw. geometrische Kunst für die Philosophie geeignet sehen, rehabilitiert Heidegger die poetische Kunst, bzw. die Dichtung.<sup>918</sup> Alle drei versperren sich jedoch rigoros der Philosophie als Kunstlehre. Dieses Problem führt außerdem dazu, dass es solch abgespaltene Refugien wie die Philosophie der Künste gibt. Dennoch kritisiert Heidegger sattelsicher eine solche Entwicklung: „Das Vorkommen der ›Sprachphilosophie‹ ist das eindringliche Zeichen dafür, dass das Wissen vom Wesen des Wortes, d. h. die Möglichkeit einer anfänglichen Wesenserfahrung des Wortes, seit langem verlorengegangen ist.“ Wie Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge* kreidet er der Sprache ihren Bildcharakter an: „Das Wort ist nicht mehr die Wahrung des Bezugs des Seins zum Menschen, sondern das Wort ist ein Gebild und Ding der Sprache.“<sup>919</sup>

Ihm ist es wie Nietzsche oder einem Künstler egal, dass er sich hier selbst widerspricht, wenn er vorher über die Physis redet, und bemängelt, dass in seiner Zeit Physisches und Psychisches einander entgegengehalten werden. Ihm geht es aber um etwas anderes als Nietzsche, nämlich den Unterschied und nicht um die Auflösung der Völker. „Von den Griechen aus gedacht ist, was neuzeitlich ›Kultur‹ heißt, eine von der Eigenmacht des Menschen hergestellte Organisation der ›geistigen Welt‹. ›Kultur‹ ist dasselbe im Wesen wie die moderne Technik; beide sind im streng griechischen Sinne unmythisch.“<sup>920</sup> Griechisch gedacht sind ›Kultur‹ und ›Technik‹ For|men des Barbarismus nicht weniger wie die ›Natur‹ Rousseaus.<sup>921</sup>

Kunst ist ihm zwar nicht egal, aber es geht ihm dabei doch mehr um Gewalt, um Macht, um, wie er Hölderlin im Andenken heran nimmt, um Stiftung. „Da nun

<sup>917</sup> GA 40, *Einführung in die Metaphysik*, p. 67, f. „So ist es mit der Philosophie der Griechen. Sie ging mit Aristoteles groß zu Ende.“ (Ebd., p. 18).

<sup>918</sup> „Nur deshalb, weil die Griechen in einer wesenhaft einzigen Weise durch ihr Dichten und Denken das Sein in der Unverborgenheit der Sage und des Wortes erfahren, nur deshalb haben ihre Bau- und Bildwerke den Adel des Gebauten und Gebildeten, den sie zeigen.“ (GA 54, *Parmenides*, p. 173).

<sup>919</sup> GA 54, *Parmenides*, p. 102.

<sup>920</sup> Heidegger meint hier, dass „Wort“ Epos und Logos heiße und ungetrennt von der Mystik sei. Diese Theorie, dass sich die Griechen in einer Art epischer Lebenshaltung befunden haben, geht jedoch meines Wissens auf die *Ästhetik* Hegels zurück.

<sup>921</sup> GA 54, *Parmenides*, p. 103, f.

aber in der Zeit vor Platon aus wesentlichen Gründen eine Betrachtung ›über‹ die Kunst nicht besteht, ist überhaupt alle abendländische Kunstbetrachtung und Kunsterklärung und Kunstgeschichte von Platon bis Nietzsche ›ästhetisch‹.<sup>922</sup>

Die Ästhetik als Geschmackslehre, ein typisch deutsches Phänomen, gipfelnd in Kants Aporien der Kritik der Urteilskraft, müsste er eigentlich verteidigen. Und die Ästhetik als Wahrnehmungslehre, also eine gemäß dem Theätet [160d] vorbereitende und mittels der Erinnerung [163e] zu überwindende Stufe des Denkens hier mit einbauen.

Zudem regt Heidegger sich darüber auf, dass auf die Bauern herabgeschaut wird, mokiert sich jedoch über das Man. Dies ist im Sinne der zweiten und ursprünglichen Ästhetik ungültig und nichts weiter als ein durch soziale Stratifizierung des Autors im Milieu der katholisch-bäuerlichen Heimwelt hervorgerufenes und *tatsächlich* dem Man gegenüber *wirkungslos* bleibendes Geschmacksurteil.

Weder erklärt, noch *versteht* Heidegger hier irgendetwas, was mit Wahrnehmung oder Kunst zu tun hat. Diese Bodenlosigkeit seines Unverständnisses überträgt er auf seine Konzeption der Welt – oder auf den sub-fleischlichen, erblindeten Körper – den Pessoa 1918 mit 35 Sonetten bereits vor ihm in die Welt rief.<sup>923</sup>

Als leere Engel, Geschöpfe ohne Schöpfer, Medien ohne Nachricht schreiten wir am Rande des Abgrunds einher. Unser Weg, der ebenso gut gestern oder Jahre zuvor hätte enden können, ist nicht das Ziel und weiß nichts von der Notwendigkeit, außer der seiner Kontingenz. Ein Irrweg trägt uns auf den Pfaden des Identischen vom Selben zum Selben: wohin wir auch gehen, wir schleppen in uns die Wüste, in die wir uns zurückgezogen haben.<sup>924</sup>

### *Übergang zum nächsten Kapitel.*

Aus dieser einfachen Feststellung ergibt sich eine noch einfachere Frage, die Gilles Deleuze vorzüglich ausgedrückt hatte: „[...] comment une collection devient-elle un système? La collection des idées s'appelle imagination, dans la mesure où celle-ci désigne, non pas une faculté, mais un ensemble, l'ensemble des choses, au sens le plus vague du mot, qui sont ce qu'elles paraissent: collection sans album, pièce sans théâtre, ou flux des perceptions.“<sup>925</sup>

<sup>922</sup> GA 54, *Parmenides*, p. 171.

<sup>923</sup> Fernando Pessoa, *35 Sonnets*, Lissabon: Monteiro & co., 1918.

<sup>924</sup> Tiqqun, *Theorie vom Bloom*, Zürich: Diaphanes, p. 23.

<sup>925</sup> Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, p. 3. „La collection des perceptions devient un système quand celles-ci sont organisées, quand celles-ci sont reliées.“ (Ebd., p. 109). Um hier nicht

Heidegger, sich mit Hegel beschäftigend gibt eine zureichende Antwort, die sich mit derjenigen von Deleuze vereinbaren lassen könnte : „Erst wenn die Unmöglichkeit des obersten Grundsatzes als Ausdruck der absoluten Identität eingesehen ist, erwächst die echte Idee des Systems.“<sup>926</sup> Es gibt in jenem Fluss des Werdens lediglich die Unmöglichkeit den Menschen psychologisch zu definieren.<sup>927</sup> Und genau dies ist der anthropologische Gehalt der Heideggerschen Lehre, die Suche, das Fragen. Heraklit habe gesucht nach dem Menschen auf dem Weg der Frage: „wohin der Mensch als Mensch gehöre; welches der Ort des Menschen sei innerhalb des Seienden; von woher die Ortschaft des Ortes des Menschen bestimmt werde. [...] Dieses Suchen ist von einer psychologischen Durchforschung der Menschenseele durch einen Abgrund getrennt.“<sup>928</sup>

Hegel und Nietzsche unterlägen einer nicht durch Denkfehler entstandenen „geschichtlichen Verblendung“, wenn sie Heraklit als ihren Vorgänger ansähen.<sup>929</sup>

Versuchen wir nun Heidegger zu entkommen. Heideggers Versuche, sich von seinem ihm in der Kindheit eingepflichten Katholizismus zu emanzipieren, führten ihn zu den Neukantianern und zur Lebensphilosophie, die er mit einem Rückgriff auf die antike und scholastische Philosophie anging. Mit der scholastischen Philosophie und auch mit dem Neuplatonismus verbindet ihn seine Wut auf den Körper und sein Werden, das er als Vergehen ansieht. Laut Heidegger braucht man jetzt sogar Mut, um wirkliche Angst zu haben. In SuZ wird die ins Ego übertragene Lebenswelt in Gestalt des für Heidegger nicht einsehbaren Gewissens zu einem erklärten gesellschaftlichen Produkt, das zur Weltanschauung zwingt. Das Gewissen nimmt den gesellschaftlichen Schein aufgrund seiner Endlichkeit in einer *Zugbewegung* hin, es wartet aufmerksam auf das Denken.<sup>930</sup> Wie bei Gorgias von Leontinoi wird durch das Ereignis der Rede ein Leiden erzeugt. Das Gewissen Heideggers ist ein vom Ich entkleidetes, anwesendes Mitsein wie auch schon beim Sophisten, eine syneidêsis, ein lachender Begeleiter.

Der Mensch wird mittels des Daseins (GA 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängen-*

---

verloren zu gehen, muss herausgestellt werden, dass Heidegger den Logos bei Heraklit als *Sammlung* deutet. (GA 55, *Heraklit*, § 6, p. 315).

<sup>926</sup> GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, § 19, p. 205.

<sup>927</sup> Jaeger, *Paidea I*, p. 180 [dt. 242, f.].

<sup>928</sup> GA 55, *Heraklit*, § 6, p. 313.

<sup>929</sup> GA 55, *Heraklit*, § 2, p. 42.

<sup>930</sup> Cf. A. Giacomelli, *Warten (Beckett – Blanchot – Heidegger)*, Frankfurt, 2011, p. 28.

den Gegenstände (1809), p. 61), diese Heideggersche *Privatversion* des Urbildes, seiner Substanz entledigt, und dies gibt dem Dasein sein geistiges Aussehen (Eidos), vielmehr noch, es greift den Menschen an und jagt ihn in den Grund (GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, § 7, p. 31).<sup>931</sup>

Die Rede von der Substanz kehrt zur Hintertür wieder herein, Substanz wird zur Existenz des Menschen, und höhergesponnen zum Seyn des zu sichernden Volkes und seiner Sprache.

Man kann das Werk Heideggers, genau wie jedes Schriftstück dihairetisch so weit auflösen, bis die Person Heidegger völlig in den Hintergrund gerät. „Aber der Nerv des Unternehmens wird dadurch nicht getroffen.“<sup>932</sup>

Die Versuche, die Psyche Hitlers zu ergründen, führten fast allesamt ins Lächerliche, obwohl sich jeder einbildet zu wissen, was das für ein Mann gewesen ist. Empirisch lässt sich beweisen, dass Heidegger ein aktiver Teil der nationalsozialistischen Kriegsmaschine gewesen ist, und dass seine Philosophie eine Metaphysik der Rasse und des Volkes beinhaltet, die von geschickter Einfältigkeit und einem fiesen Witz zeugen. Das Politische und das Philosophische in Heidegger ist nicht so leicht zu trennen, wie das der *Fanclub* wahrhaben möchte. Immerhin wurde er nach seiner Entnazifizierung für mehrere Monate ins Irrenhaus gesteckt, da er sich *umbringen* wollte. Er wäre fast nicht flexibel genug gewesen, sich der neuen Wirklichkeit anzupassen, wäre da nicht der *Fanclub* gewesen.<sup>933</sup>

Schon das Schweigen ist eine Entscheidung und dem entsprechend eine politische Aussage, und zwar eine scheußliche, man spricht abmildernd, ihn selber zitierend von einer Dummheit. An den zwei Stellen, wo er das Schweigen über die Vernichtungslager bricht, bringt er zum Ausdruck, dass dieses Phänomen nur einer von vielen Ausdrücken der technischen Weltbemächtigung ist.

Wir haben über die ganze Arbeit verteilt gesehen, dass Heidegger das Gegenteil eines auf Wahrheit bedachten Akteurs gewesen ist, und genau dadurch die Wahrheit herausgekehrt hat, somit hat er, lassen wir es im, das letzte Wort doch noch bekommen. Das Erscheinen von *SuZ* ist ein mit der *Theorie des Romans* vergleichbarer Endpunkt der Lebensphilosophie – Heidegger fasst diese im Zwielflicht einer vom Weltkrieg gedrückten Atmosphäre zusammen und kritisiert dabei den

---

<sup>931</sup> Siehe den Eintrag „Dasein“ in: Vetter, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg: Meiner, 2004, p. 99, ff.

<sup>932</sup> Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, p. 2.

<sup>933</sup> Siehe hierzu den 2. Teil der BBC-Dokumentation: *Human, All Too Human* von 1998. Quelle [Stand 05.08.2014]: <https://www.youtube.com/watch?v=r8YTD51IGFg>

Formalismus des Neukantianismus, ohne sich all zu weit davon zu entfernen. Die Wirkung dieses Buches rückte wie sein „Natorp-Bericht“ sofort ins Rampenlicht der Intelligenz. Levinas erzählt davon, wie er im Zug einen Studenten traf, der auf dem Weg zum „plus grand philosophe du monde“ sei.<sup>934</sup> SuZ sollte ja nur eine Vorbereitung sein auf etwas, das für das Publikum zumindest nie gefolgt ist. Heidegger ist also in gewissem Sinne niemals über sich hinausgegangen.

---

<sup>934</sup> Levinas, IH, III, 106.



### 3.) Die sich daraus ergebende Sozialkritik an ihr.

Le visage n'est pas animal, mais il n'est pas plus humain en général, il y a même quelque chose d'absolument inhumain dans le visage.<sup>935</sup>

DELEUZE / GUATTARI

*Das letzte Drittel beinhaltet die Konturen einer Sozialkritik der phänomenologischen Vernunft, wobei die Kritische Theorie, der phänomenologische Marxismus in Frankreich und zuletzt Emmanuel Levinas von übergeordneter Bedeutung sind. Das von Strasser gewählte Wort Anti-Phänomenologie würde Levinas bestimmt verärgert haben, denn er blickte bereits in seiner Gefängniszeit auf die Vorsilbe anti herab, in der Meinung, es handele sich dabei um eine falsche Wissenschaft, der es an Vertrauen in der Exegese mangele.<sup>936</sup> Nichts desto trotz ist Levinas mit Leib und Seele der Phänomenologie auf den Leim gerückt. Auch die Frankfurter Schule ist nicht per se anti-phänomenologisch, sie hat, wie wir bereits sahen, sehr viel aus den Irrwegen und der Tragik dieser Bewegung für ihre eigene Lehre gewinnen können. Genauso sieht es für die Phänomenologie in Frankreich aus.*

#### 3.1 Der erneute Aufstieg der Phänomenologie und Heideggers

Eine Darstellung der Phänomenologie in Frankreich haben wir hier nicht vor. Es geht lediglich darum, einige Differenzen, Gemeinsamkeiten und Aporien mit der vorher existierenden Phänomenologie herauszustellen, die ja ebenfalls in mehrere Zirkel zerfallen sind, wovon wohl der Freiburger und der Göttinger die entscheidenden Instanzen waren. Wir werden die Frage zu beantworten, wieso ausgerechnet Heidegger einen so großen phänomenologischen Erfolg in Frankreich hatte, während er in Deutschland wenn nicht bekämpft wurde, so dann doch mit wesentlich weniger Elan aufgegriffen wurde als dort. Hierbei konzentrieren wir uns auf die frühe Kritische Theorie im weitesten Sinne.

Indem Heidegger einen auf „Gut Freund“ mit den Franzosen gemacht hat, und nun seine Schwarzen Hefte absichtlich als letzte Schriften der GA herausgekommen sind, hat er seinen „Freunden“, genau wie damals Husserl, einen großen, bislang noch nicht abzumessenden Schaden zugefügt. Diese geschädigten sind hier nur verdeckt eingeflossen, und es hat auch keinen größeren Sinn für unser Unter-

<sup>935</sup> Deleuze/Guattari, *Mille Plateaux*, 7, p. 209.

<sup>936</sup> Levinas, CP, p. 106.

fangen, sich mit diesem Problem all zu lange abzugeben. Die phänomenologische Phase der kontinentalen Philosophie dürfte mit der Kritischen Theorie und der französischen Phänomenologie als abgeschlossen gelten, und es geht inzwischen eher um Detailfragen, für die es hier keinen Platz geben kann.

Für die Frankfurter Schule ist der Einfluss Heideggers mit dem Fakt verknüpft, dass die „phänomenologische“ Interpretation Hegels durch Heidegger einen Hegel herausgekehrt hat, der das unbekümmerte Weiter- und Zusammenarbeiten der Hegelmarxisten, auch den marxistischen Phänomenologen verhindert hat. Das bedeutet, dass auch deren kanonische Marxinterpretation bis hin zum Leninschen Hegel in sich zusammengefallen ist – deshalb, so zumindest die hier vertretene Hypothese, die berühmte Rückkehr zu Kant, sowie die Integration der neueren Angelsächsischen Philosophie, wobei mit Axel Honneth und seinen Schülern eine allmähliche Wende in diesem Bezug eingeleitet worden ist, deren Ausgang wir nicht kennen. Philosophen wie Pippin lassen die Hegel-Kritik Heideggers jedenfalls beiseite, schuldigen jedoch die Franzosen der uneingeschränkten Übernahme der hegelschen Heidegger-Kritik an, was ich nicht mehr als absurd nennen darf.<sup>937</sup>

Die Objektivität, die Pippin fordert, wurde durch ganz verschiedene Personen ausgemacht, so, z. B. von Taguchi Uchida: „For Marx, Hegel’s idealism is not merely philosophical speculation. It is rather a real expression of the relations of modern private property. It is a philosophical expression of its own economic background, i. e. the relation of value and capital. As the basic relation of modern bourgeois society, it is inevitably conditioned by real persons when it actually appears.“<sup>938</sup> Der *Bug* – der Programmfehler, den Heidegger Hegel, welchen er nicht gerade gewaltfrei eingesetzt hat – und hier „überborden“ wir direkt die, wie sie es hier in Frankreich mit diesem Verb sagen würden, absteckende Demarkation Hegels durch Pippin –, ist meiner Meinung nach an folgender Skizze über Hegels System aus GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, p. 208 klar erkennbar, wobei, so denke ich wie Pippin, das, was bei Hegel *bodenlos* ist nicht das Sein, sondern die Idee des Seins ist, die Hegel schließlich in die Welt entlassen will, und über die er so gut wie Pippin nichts zu sagen hat.<sup>939</sup>

---

<sup>937</sup> Pippin, *Hegel’s Idealism*, p. 125.

<sup>938</sup> Hiroshi Uchida, *Marx’s Grundrisse and Hegel’s Logic*, London : Routledge, 1988, p. 138.

<sup>939</sup> Siehe hierzu Bloch, *Subjekt-Objekt*, p. 177, f.

Der Übergang zum Realen geschieht laut Bloch erst in der Enzyklopädie, denn auch die Substanzialisierung des Subjekts in der Logik ist letztendlich eine von Außen herantragene Wahrheit, die mit dem Widerspiegelungsproblem, nicht nur wie Hegel es hier sagt, einem begrifflichen, sondern einem der Kategorien behaftet ist (Arist. Top. 137 b): „Gott allein ist die wahrhafte Übereinstimmung des Begriffs und der Realität; alle endlichen Dinge aber haben eine Unwahrheit an sich, sie haben einen Begriff und eine Existenz, die aber ihrem Begriff unangemessen ist. Deshalb müssen sie zugrunde gehen, wodurch die Unangemessenheit ihres Begriffs und ihrer Existenz manifestiert wird.“<sup>940</sup>

Sein            – ens  
                          | Sein (Fundamentalontologie!)  
 Erkennen    – ego  
 (Bodenlosigkeit, trotz des Absoluten!)

Levinas nun hat Heidegger, die russische Revolution und der Krieg die abendländische Philosophie im Allgemeinen, also in ihrer herkömmlichen Form madig gemacht, doch natürlich hat Levinas nicht davon abgelassen: die Frage nach dem Sagen und dem Gesagten ist wohl auch unter einem *entvölkerten Himmel*, dem Pendant zum Realismus der Heidegger-Hegelschen Bodenlosigkeit noch nominalistisch zu nennen. Die von Fichte angeklagte *Grundlosigkeit* der Philosophie Spinozas (GWL 1794, § 1, p. 21) stellt für Levinas weniger ein Problem dar. Erstens ist dort der Gott, das reine Bewusstsein *le visage*, der Andere im Gleichen, eine Art Stigma des eigenen Bewusstseins, dem man zweitens entkommen kann durch *évasion* und *éveil* die Flucht aus dem Ursprung und Tod durch Anarchie, um einen Zustand der Nicht-Unruhe zu erreichen, der einen dazu befähigt, die eigene Last des Daseins zu tragen und Verantwortung für den Anderen zu übernehmen.

Man wird, um es mal so deutlich wie möglich zu sagen, zu einem Reaktionär, sobald man auf Heideggers *Abriss* der Philosophie verteidigend reagiert. Dieses Problem sehen wir an der Inkompabilität der Philosophie von Levinas sehr deutlich. Während sie die Erneuerung des Humanismus begehrt, kritisiert sie auf der anderen Seite deren totalitäre Machtstruktur, dessen Teil man wird, sobald man versucht, sie zu bekriegen. Man beginnt beispielsweise, um einen frischen Prozess in dieser Richtung aufzuweisen, wie in der Studentenrevolte gegen die Privatisierung der Universitäten in Europa in den 10er Jahren, das zu verteidigen, was jedem ge-

<sup>940</sup> Hegel, Werke 8, p. 86.

sunden Menschenverstand 68 und danach, also vor der jetzigen Situation als institutioneller Hort der (bürgerlichen) Machtreproduktion verschrien war. Letztendlich wurden diese beiden Revolten vom System integriert und verstärkten gar die Mittel der Kontrollgesellschaft. In der selben Form wurde der Strukturalismus, der als Wissenschafts- Sprach und Gesellschaftskritik zwischen Marx, Saussure, der Phänomenologie und der Psychoanalyse angelegt war, zum Vehikel der institutionellen Machtreproduktion. Levinas wurde nie warm, weder mit dem Existentialismus, noch dem Strukturalismus.

Greift man Heidegger, wie es der Strukturalismus tat außer-zeitlich, bzw. genealogisch an, so gerät man zusätzlich in das Dilemma, ein Ideologe zu sein, der Heidegger nicht oder nicht „ganz“ verstanden hat.

Jetzt, mit den schwarzen Heften könnte man als sein Feind gar wie Heidegger selbst als Mitläufer eingestuft werden, der auf einem bereits ohne eigenes Zutun gefallenen Koloss herumtritt. Aber wie gesagt, der Grund, weshalb er die Hefte überhaupt hat herausgeben lassen, muss darin liegen, dass er, tief in seinem Inneren niemals wirklich von seinen Überzeugungen abgewichen ist.

Heidegger in Frankreich ist ein Spielball im Spannungsfeld insbesondere des Zusammenhangs von scholastischen und auch materialistischen Grundlagen und Disputen. Die Meisterschaft der Französischen Philosophie bezüglich dieser beiden Disziplinen ist historisch unbestritten, und die wirklich undurchdringliche Vielfalt der französischen Phänomenologie und des Strukturalismus ist nicht abhängig vom „ganzen“ Heidegger, vor dem wir im Moment stehen. Dieser „ganze“ Heidegger, in seinen intertextuellen Kontext gesetzt, ergibt mehrere Dinge: erstens den verstrickten Diskurs einer hybride Ideologie, die in verschiedenen Formen durchgehalten wurde, und zwar in drei Richtungen: theologisch, phänomenologisch und phraseologisch. Seine Theologie, und auch seine hermeneutische Phänomenologie sind ausgelotet worden. Die Sprache ist eigentlich das Hauptproblem hier. Deshalb wurde hier auch wieder und wieder versucht, jene Sprache auf rekonstruierbare Strukturen, so in etwa die Literatur der Weimarer Zeit, oder verschiedene ältere Interpretationen der Akademie zurückzuführen. Was deutlich hervortritt ist, dass er sie zur Verteidigung seines Machtanspruches benutzt, das ist das *Pragmatische* an ihm. Er kann so eine ganze Tradition wie den Existentialismus von Kierkegaard bis Sartre in wenigen Sätzen wegwischen, obwohl er dennoch Anteil daran hat.

Es wurde auch gezeigt, dass das „wahre“ Gespräch aus dem Streit und nicht aus Konkordanz des Geredes geboren ist: er sieht es als letztendlich verdinglicht an. Auch das Ereignis, das Erlebnis, das Geschehen darf nicht verstanden werden als eine Art *verbales* „Happening“, sondern als *unbedingter* Vergegenständlichungsprozess einer Offenbarung, die jenseits der klassischen Begrifflichkeit, also vor der klassischen Begrifflichkeit der Schulphilosophie liegt.

Heidegger hat bestimmt Recht damit, dass etwas Schweinisches in der Fassung des Seins, des Ist und des Es gibt als grammatische Kopula liegt. Hier kommt die uralte *Philosophie der Hand* bei ihm zum Vorschein – natürlich ist dieses *Organon* der Hand (vielleicht Heideggers einzig humanistische Kategorie) dem Fatum des *Geschlechts* ausgesetzt, in gewisser Weise erzeugt sie es sogar und sperrt sich damit selbst ein, im Sinne der Fichteschen *Beschränkung* des Daseins, es beginnt, wir besprachen dies bereits, zu *monstrieren*. Die Philosophie der Hand ist nicht eine Philosophie des Todes, sondern eine des Manövers.<sup>941</sup>

[...] one must come back to an ontological determination of the kind of being that *Dasein* is and to an ontological determination of the limit that separates *Dasein* from *Vorhandensein* and from *Zuhandensein*. In this way, to put it in a word and all too quickly, if the limit that passes between these three types of entity, *Dasein*, *Zuhandensein*, and *Vorhandensein*, was not guaranteed [...], then this whole discourse on death would risk losing something of its fundamentality [...].<sup>942</sup>

Wenn man die Phraseologie Heideggers in den Griff bekommen hat gibt es zweitens eine Kritik des Abendlandes im weitesten Sinne auf der Basis von Nietzsche und den Vorsokratikern, also dem *Vor-Metaphysischen* Denken. Dieses Vormetaphysische Denken unterwandert den herkömmlichen modernen Subjektbegriff, was bedeutet, dass man sich sofort wieder in Unsicherheit gestürzt sieht, und das Transitionsproblem antiker Begriffe der Vorsokratiker in die Akademie, die Stoa, die Scholastik, die deutsche Mystik und Schulphilosophie bis hin zum Neukantianismus und der Phänomenologie untersuchen muss, um zu sehen, wie Heidegger seine Phraseologie untermauert hat. Das bringt einen auf das Problem seiner Geschichtskritik, die einen Rückgang auf den Grund im bisherigen, genetischen, rekonstruktiven, philologischen Sinne unmöglich macht. Man ist, um es mit Levinas zu sagen ausgesetzt. Auch die Analytische Philosophie bietet hier kaum die Mög-

<sup>941</sup> David Farrell Krell, „Marginalia to Geschlecht III: Derrida on Heidegger and Trakl“ in: The New Centennial Review, Volume 7, Number 2, Fall 2007, p. 180.

<sup>942</sup> Derrida, *Aporias*, Stanford : Stanford UP, 1993, p. 63.

lichkeit, das Gebilde Heidegger, der quasi mit der Umgebung verfließt, zu durchdringen. Der Versuch von Derrida, eine Dekonstruktion dieses Gebildes zu verwirklichen, hat sich inzwischen selbst in unzählige Detailbereiche zerspalten.

In gewisser Weise gerät hierdurch die politische Analyse Heideggers, inklusive seiner philosophischen Anthropologie in den Hintergrund. Heidegger wird in Frankreich vielmehr zum Untersuchungsobjekt eines Apparates, der trotz seines manieristischen und barocken Trends, immer noch als einer weltweit tonangebenden Diskurse zu gelten hat, und in welchem sich Heidegger stratifiziert.

Die trotz all dieser Probleme als gelungen zu bezeichnende Einbürgerung Heideggers in den französischen Gelehrtenkult liegt vielleicht gerade an der Geschlossenheit Frankreichs, in das Heidegger, genau wie Nietzsche oder Kant nur mit erheblichen Verformungen sich haben hineinquetschen können. Das bedeutet keineswegs, dass diese nicht *verstanden* werden – sondern sie werden ganz einfach von einer sehr unhinterfragbaren, d. i. für sich selbst kritisierbaren Ordnung adsorbiert. Wäre dieses Untersuchungs-Subjekt-Objekt nicht Heidegger, so wäre da doch jemand und etwas anderes, was in diese aggressive Toleranz (H. Marcuse) hineingesaugt werden würde. Heidegger ist, um es kurz zu sagen, *nicht* unersetzbar. Wie dem auch sei, er hat mit den Schwarzen Heften eher einen tiefen Keil in den Körper des deutsch-französischen *Heidegger-Fanclubs* getrieben, als zur „Völkerfreundschaft“ beizutragen. Innerhalb der französischen Phänomenologie ist es bezeichnend, dass es in Frankreich keine Gesellschaft für Phänomenologie gibt, wie Tengelyi festgestellt hatte, wobei natürlich das Husserl-Archiv in Paris eine solche Rolle zweifelsohne mit der Ausgabe des Heidegger-Bulletins im Zusammenspiel mit Leuven übernimmt.<sup>943</sup>

Die französische Seite der Heidegger-Rezeption beleuchteten in den letzten Jahren Janicaud, Rockmore und Kleinberg explizit in drei umfangreichen Studien.<sup>944</sup>

Bereits bei den ersten persönlichen Versuchen Husserls, seine Philosophie, die Phänomenologie in Frankreich zu etablieren, machte sich der Einfluss Heideggers entscheidend bemerkbar. Der erste Weltkrieg hatte schon eine ideologische Wand errichtet, Bergson wie Husserl wurden zu Nationalpatrioten und ihre Wege trennten sich bereits vor Husserls endgültigem Durchbruch.<sup>945</sup>

---

<sup>943</sup> Gondeck/Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, p. 665.

<sup>944</sup> Janicaud, *Heidegger en France*, 2 Bde. (2001); Rockmore, *Heidegger and French Philosophy* (1995); Kleinberg, *Generation Existential, Heidegger's Philosophy in France 1927 – 1961* (2005).

<sup>945</sup> Vgl. hierzu den äußerst aufschlussreichen Briefwechsel zwischen Bergson, W. James, Eucken

Die Husserlschen Vorträge die er später in Paris 1929 hielt, und bei der Husserl sich die Krone Descartes aufsetzte, indem er ihn an „sein“ Prinzip der reinen Intuition band, waren einer der äußersten Gipfelpunkte solcher letztlich politisch motivierten Fehlentwicklungen.<sup>946</sup> Jene *externen* Einflüsse auf die Philosophie sind für die hier vertretene Sozialgeschichte der Philosophie, und auch für die *Technik* der Phänomenologie, so wie sie Husserl, Levinas und Bachelard verstanden, ganz unabdingbar.

Das transzendente Projekt Husserls schlug zwar Wellen, aber sein Lieblingsschüler Heidegger grub ihm bereits das Wasser ab zu diesem Zeitpunkt. Die verzögerte Edition und Übersetzung von Husserls Werken erledigte den Rest in diesem Moment. So schreibt Pierre Thévenaz in seinem wirklich klaren und in drei Partien (Husserl-Heidegger-Sartre) gegliederten Bericht : *Qu'est-ce que c'est la phénoménologie?* über die Lage der Phänomenologie Anfang der 50er Jahre: „Heidegger éclipse son maître et d'un coup le transforme en une figure du passé, de l'histoire de la philosophie.“<sup>947</sup>

Sein *SuZ* hatte bereits im Umkreis von Jean Hering die Runde gemacht, Grund für Levinas, nach Freiburg zu wechseln, Koyré war in Göttingen bereits abgewiesen und ging zu Bunschvicg und Bergson, Hegel und Kierkegaard standen im Raum. Eine der ersten großen Darstellungen von Heideggers Philosophie erschien schließlich 1942.<sup>948</sup>

Levinas, damals von Heidegger magnetisiert, veröffentlichte 1930 zehn Jahre zuvor die erste größere Studie über Husserl in Frankreich, dieses etwas langweilig erscheinende, preisgekrönte Buch über die Intuition bei Husserl – das heute noch, auch wegen des Einflusses von Sartre und Ricœur, die jenes Buch bei ihrem Eintritt in die Phänomenologie begleitete – als ein Markstein der französischen Phänomenologie betrachtet werden kann.

Vergleicht man diese Publikation mit den darauf folgenden, die seit dem Hitlerismus-Aufsatz von Heidegger Abstand zu nehmen beginnen, bemerkt man den in-

---

und Julius Goldstein, indem Eucken 1921 meint: „[...] dieser wilde Antisemitismus ist ein schlechtes Zeichen für unser Volk. Wir haben jetzt wahrlich genug zu tun, um uns wieder auf die Höhe zu bringen [...]“ Quelle [Stand: 26.08.2014]: <http://europeana.eu/portal/record/09319/AC2FED86ECCAA61273BCADC8EAD0F5245419B7CB.html?start=19&query=bergson&startPage=1&rows=24>

<sup>946</sup> HUA I, *Cartesiansche Meditationen*, p. 8.

<sup>947</sup> Thévenaz, „Qu'est-ce que c'est la phénoménologie? Partie I, La phénoménologie de Husserl“ in: *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. 2, 1952, p. 11.

<sup>948</sup> A. de Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Leuven: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1942.

stitutionellen Druck hinter dieser Schrift, die vom Thema her keinesfalls einschläfernd ist. Levinas kreist dort wieder und wieder um das Materialismusproblem bei Husserl, und muss deswegen in aller Breite die Bewusstseinstheorie von Husserl unter die Lupe nehmen. Er sagt noch später: „Husserl’s phenomenology is in the last analysis an *eidetics of pure consciousness*“<sup>949</sup>

Eine weitere, notwendigerweise unfertige Gesamtdarstellung Husserls unter diesem Vektor lieferte der 1960 verstorbene *Gaston Berger*, welcher den Phänomenologie-Artikel in der *Encyclopédie française* geschrieben hat, und der Mitbegründer des Husserl-Archivs gewesen ist. Er verfertigte mitten im Krieg sein Buch *Le Cogito dans la philosophie de Husserl* (1941) und ebenso den wichtigen, auch wieder um das Bewusstsein kreisenden Artikel *Husserl et Hume* (1939).<sup>950</sup>

A. Gurwitsch, ein wie Levinas aus Litauen, allerdings aus dem Göttinger Kreis stammender Autor um Husserl, Verfasser einer Dissertation bei M. Geiger: *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich* (1928), hat die Beiträge Bergers zur Phänomenologie durchgehend observiert und auch selbst einen Artikel über *La philosophie phénoménologique en Allemagne* (1928) zum Besten gegeben.<sup>951</sup>

Ich möchte hierbei noch eine weitere, im französischen Bildungssystem wichtige Kanonisierung der Phänomenologie nennen: Das Buch von Lyotard, *La phénoménologie* (1954), welches bereits als ein Abbild der Einwirkung von Wahl, Sartre und Merleau-Ponty zu lesen ist, und somit in eigener Gestalt erscheint.

Der Geburtszeitraum der französischen Phänomenologie wird herkömmlicherweise auf die späten Zwanziger Jahre datiert. Diesen Anfang halte ich gelinde gesagt für Geschichtsfälschung. Der Anfang der französischen Phänomenologie ist, könnten man mit Levinas sagen, Henri Bergson, der „notamment, rendit possible bien des positions essentielles des maîtres de la phénoménologie“ (TI, p. I). Bergson sagt selbst noch vor dem Ersten WK, als Husserl ihm die Ideen geschickt hatte: „Nos vues différent peut-être sur certains points; mais il en a plus d’aussi sur lequel elles s’accorderaient facilement ensemble.“<sup>952</sup>

---

<sup>949</sup> Levinas, DQVI, p. 159.

<sup>950</sup> G. Berger, „Husserl et Hume“ in: *Revue Internationale de Philosophie*, vol. I (1939), p. 342-353.

<sup>951</sup> Zu finden sind diese überwiegend kritischen, aber auch würdigenden Beiträge in: Gurwitsch, *The Collected Works of Aron Gurwitsch Vol. I*, p. 441 – 463. Gestritten wird sich förmlich um die Rolle der Wesensschau und die Husserlsche Konstitutionstheorie (THI, p. 168).

<sup>952</sup> Bergson, *Correspondances*, Paris: PUF, 2002, p. 529.



Das Erscheinen von Bergsons *Essai sur les données immédiates de la conscience* von 1889, also ein französisches Buch, ist der Beginn von so etwas wie einer neuen philosophischen Bewegung, die sich dann in Deutschland den Namen Phänomenologie gab (Namen kommen eigentlich immer von Aussen, deswegen auch die Schwierigkeit, die Phänomenologie objektiv zu definieren).

Schändet man sich nicht in einem so vielfältigen Kontinent wie Europa das Wort Philosophie mit so etwas in seiner Letztbegründung Imaginärem wie einer Nation zu attribuieren? Ist das Wort *französische* und *deutsche* Phänomenologie nicht perfider als jeder „Ismus“? Das Problem mit dem Ismus seit der Phänomenologie und der analytischen Philosophie ist ja eigentlich, dass der Ismus enthistorisiert wurde: es wird bei Husserl einfach gesagt: *der* Historismus, *der* Naturalismus anstatt, die Naturphilosophie der Vorsokratiker, römischen Stoiker und Frühaufklärer etc. Gleichzeitig taucht Husserls Philosophie, genau wie die Freges Sprachhygiene mit der Forderung nach *Klarheit* auf.

Der im Anarchismus der italienischen Kleinstaaten aufgewachsene Giordano Bruno, ein Philosoph, der zur Frankfurter Kritischen Theorie ähnlich steht wie ein Sokrates zur Phänomenologie, schrieb über jene Volkstümelei: Die Venus ist einer jeden Art und sich selbst ähnlich, und unter einem hässlichen Volk ist Cupido ein anderer, und auch Gott.<sup>953</sup>

Wir könnten das hier vielleicht über den Wesensbegriff behaupten, aber nur wenn wir damit die grenzüberschreitende Wirkung nicht nur des Materialismus, sondern der Philosophie allgemein leugneten.

Mehr noch, die Philosophie an einem Boden oder einer Sprache, gar an einer „Zeit“ festzumachen, die man selbst gar nicht erklären kann, ist der reine Anfang der französischen Phänomenologie und eigentlich auch der deutschen. Der Einfluss von Brentano und Stumpf auf Husserl ist nicht sehr stark, gerade was seine *Methode* angeht, ist Husserl größtenteils von ihnen unabhängig, was nicht bedeuten soll, dass Husserl nicht durch sie zum Wissenschaftler oder Philosophen geworden sei, und damit Bergson in die Zange nahm.

Das Buch von Bergson, 1911 unter dem Titel *Zeit und Freiheit* in Deutschland herausgekommen, schlug in Italien wie in Deutschland gerade unter Künstlern ein

<sup>953</sup> Bruno, *Über die Monas*, p. 10. Bruno ist wohlgerne Platoniker und verwirft das Menschenbild des Aristoteles, dessen lebender Mensch in der Kategorienschrift von der Idee des Menschen abweicht: er sagt: „[...] schändliche Menschen [...] verändern mit irgendwelchen [...] Methoden den Status der Menschen [...] oder sie zerstören ihn | irgendwann ganz.“ (Bruno, *Über die Monas*, p. 80).

wie eine Bombe. Schon zuvor war Bergson in Jena überaus bekannt, in der Zeit, in der sich Husserl aus seiner Depression und Schaffenskrise emporhob und den Händen der Psychologen entwich. Koyré hielt im Jahre 1911 schließlich einen Vortrag über Bergson in Göttingen bei Husserl, der seine Dissertation bei ihm ablehnte.<sup>954</sup> Populär wurde Bergson in Deutschland durch Goldstein, Eucken, Simmel und Höffding. Bergson geriet schnell in den Verdacht der Misologie, des Irrationalismus, und durch den ersten Weltkrieg war dann erst einmal Funkstille.

Angegriffen wurde Bergson schließlich durch Horkheimer und Lukács und nicht zuletzt durch Husserl selbst, dessen philosophisches Betätigungsfeld durch Bergson seine endgültigen Konturen bekam, dessen Auffassung von Kant, von der *durée* und letztendlich der *Intuition* mit Brentano im Hintergrund ausformte und womit er das wissenschaftliche Feld seiner Zeit bekämpfte.

Zudem ließ Husserl seinen einzigen, Heidegger auf dem Gebiete der Ontologie ebenbürtigen Schüler auf ihn los: die Dissertation von Roman Ingarden: *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson* von 1921 versucht *dialektisch* vorgehend, die Schwierigkeiten und Mängel der Grundanschauungen Bergsons aufzuweisen.<sup>955</sup>

Eindeutig bestohlen hat Husserl Bergson nicht mit der Umformulierung der Intuition, sondern mit der bereits bei Bergson im Jahre 1907 erschienenen *Évolution créatrice* und der in ihr bestehenden *eidetischen Variation*. Ingarden sah die 1908 erschienene Übersetzung auf Husserls Schreibtisch.<sup>956</sup>

Wir behandelten Bergsons Ansichten über das Eidos hier unter dem Aspekt der von Bergson als *kinematographische Analyse des Reellen durch den Intellekt* im Zusammenhang mit dem (Gestalt-) Problem der unbewegten Unendlichkeit am Eidos. Bergson ist hier vorsichtiger als Husserl und später Heidegger, wenn man davon absieht, dass er ganz à La Mettrie hinter dieser Analyse einen *Mechanismus* wittert. Er sagt, wahrscheinlich scheiternd vor dem „doppelten Kräftefeld von Identität und Akt“.<sup>957</sup>

---

<sup>954</sup> Caterina Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca 1907 - 1932*, p. 183.

<sup>955</sup> Ingarden, „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“, p. 286.

<sup>956</sup> G. Pflug, „Die Bergson-Rezeption in Deutschland“ in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 45, H. 2 (Apr. - Jun., 1991), p. 257-266; Zur Eidetik siehe: María Luz Pintos Peñaranda, „Afinidades entre Husserl y Bergson“ in: *Ágora : Papeles de Filosofía*, Vol. 3 (1983), 221-224.

<sup>957</sup> Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 103. Auf p. 82 bringt er diese Gedoppeltheit der Identität und des Aktes mit der Ansicht Brunos über das Simulakrum zusammen. Ein größerer Sammelband zu jener Problematik ist das von M. R. Kelly herausgegebene Buch *Bergson and Phenomenology*, New York: Palgrave Mc Millan, 2010, in dem der hier auch etwas zu schlecht weggekommene R. Barbaras am Ende eine *Failure of Bergsonism* aufgrund der von Bergson nicht überwundenen Doppeltheit verkündet, die Deleuze

Arrêtons-nous sur ce point. Il n'entre pas dans notre pensée de résumer en quelques pages une philosophie aussi complexe et aussi compréhensive que celle des Grecs. Mais, puisque nous venons de décrire le mécanisme cinématographique de l'intelligence, il importe que nous montrions à quelle représentation du réel le jeu de ce mécanisme aboutit. Cette représentation est précisément, croyons-nous, celle qu'on trouve dans la philosophie antique.<sup>958</sup>

Er macht Halt vor dem mimetischen Spiegel der Camera Obscura – vorm *Höhlengleichnis* – und bringt uns eine Metapher aus dem modernen Leben, dem Film: voilà, der Bildcharakter der Sprache, keine relativ feststehende philosophische Wahrheit abseits der lebendigen Wissenschaft, keine Begriffs-Theologie mehr!<sup>959</sup> Das ist es, was die deutschen *Mystiker* in Unruhe versetzt hat: ein Einbruch des Materialismus in die Philosophie, der *gedanklich* weit über Marx hinausgeht, ein Ansatz, der moderner als Nietzsche ist und von Künstlern wie Jarry und Marinetti angebetet wird! Aber ja, Bergson macht sozusagen Halt beim Wettbewerb zwischen *Zeuxis* und *Parrhasios*, denn keiner der beiden Maler, und weder die zuschauende Menge der Griechen, noch die getäuschten Tauben liegen hier richtig.

Hier hatte die Antike keine Lösung parat, und auch Bergson schied zwischen der reinen Dauer und den statischen Aspekten des Bewusstseins.<sup>960</sup> Hier ist die nicht-theologische Basis der Frage nach den „Carnal-Metaphysics“ in Frankreich zu suchen. Diese Scheidung ist, um mit Hegel und Aristoteles zu sprechen eine Frage der Gradation, und nicht, wie wir es hier festgestellt hatten, lediglich die falsche Annahme, dass das Bewusstsein eine Art Photographie der Wirklichkeit erzeugt, und jene Photographie wiederum getrennt, scheinbar individuiert zu ihr in Form eines Bildes, einer Karrikatur (Levinas, IH, p. 120) oder eines Typus in Bezug setzt. Die hier kritisierte Typisierung ist mit der Philosophie Bergsons – sei sie vitalistisch und biologistisch oder misogyn – schlichtweg unmöglich, was Ingarden erkannt hat.<sup>961</sup> Es ist im Prinzip auch falsch zu sagen, dass die deutschen Philosophen Bergson feindlich gesinnt gewesen wären, was man an Windelband sehen

---

bereits herausgestellt hatte: „[...] it is as if the cleavage between life and consciousness, or the corporeal and the psychic, re-emerges within the very heart of the philosophies that are conscious of the double condition of the subject but which nevertheless claim to overcome the polarity.“ (Ebd. p. 259).

<sup>958</sup> Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 341.

<sup>959</sup> „Neither concepts nor images suffice when the immediate content of intuitions is to be rendered; concepts are related to each other externally, and each of them expresses only a single side or a single property of that of which we have become conscious through intuition; nor does any image exhaust its content. The image has, however, this advantage over the concept, that it gives something individual and concrete, and Bergson exhorts us to make use of it.“ (Harald Höffding, *Lectures on Bergson*, London: Macmillan, 1915, p. 235, f.).

<sup>960</sup> Ingarden, „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“, p. 303.

<sup>961</sup> Ingarden, „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“, p. 310; p. 323.

kann.<sup>962</sup> Letztendlich sind eben die Prinzipien der Philosophie von denen der Politik doch unterschieden, und derart findet auch der hier etwas zu hart behandelte Heidegger wieder in die Reihen der Philosophie, jedoch nicht im Sinne eines abgefilterten Fonds, sondern als Daseins Ganzheit.

Beständig wurde von einer durch interpretierende Übersetzung verfälschte Integration der deutschen Phänomenologie in die französische *philosophie générale*, diesem gewaltigen Akt der Kanonisierung des philosophischen Erbes gesprochen, und dabei häufig außer Acht gelassen, dass der selbe Prozess der Verzerrung in Deutschland mit Bergson stattgefunden hat.

Was wissen deutsche Philosophen über Descartes, Maine de Biran oder Bergson? Frankreich hat sich den *Luxus* erhalten, die scholastische Interpretation Descartes neben den modernistischen Auslegungen beizubehalten, und man fragt sich: wieso eigentlich nicht? Die Bildtheorie Bergsons, so Mirjana Vrhunc, Bergson in die Nähe von Husserl stellend, sei einer der Entwürfe – die im Unterschied zu seiner Darstellung der Dauer und seiner Kritik der Verräumlichung – in der weiteren Diskussion in Deutschland kaum mehr aufgegriffen worden.<sup>963</sup>

Husserl hat sich, wie er selbst zugibt, dem Begriff der Intuition auch durch Bergson genähert, in seinen mathematischen Schriften spielte sie so gut wie keine Rolle. Wäre es nicht möglich, dass Husserl nicht von Stenzel oder Herbart her auf den Eidos – Begriff zugreift?

Besteht nicht gerade unter einem Aspekt wie dem solchen eine gewisse Statik in der geschichtlichen Interaktion beider institutionell festgefahrenen Systeme der Philosophie seit der Reformation?

Die antike Philosophie unter dem Blickwinkel der Phänomenologie ist von so etwas wie vollkommener *Devianz* zu vorigen Interpretationen gekennzeichnet, was wir am Ineinanderlaufen zahlreicher Kernbegriffe der Philosophie im Eidos versucht hatten zu erklären.

Der Wesensbegriff allein schon kann être, essence oder substance im Französischen bedeuten und somit verschiedenste Effekte hervorrufen, tausende von Konsequenzen beherbergen. Wie sollte man also von einer Figur wie Levinas, die sich im Zwielficht der *freien* Europäischen Philosophie „frei“ bewegen durfte erwarten,

---

<sup>962</sup> Jean-Louis Vieillard-Baron, „L'événement et le tout: Windelband, lecteur de Bergson“ in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2008/2 Tome 133, p. 157-171.

<sup>963</sup> Vrhunc, *Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons*, p. 13; p. 121, ff.; p. 165.

dass er hier dogmatische, skeptische oder kritische Lösungen im Sinne eines Endpunktes hergeben würde?

Die Frage der Einheit im Mannigfaltigen ist ja nicht nur in der Theologie und im Spiritualismus sondern auch im Materialismus und Positivismus stets von entscheidender Bedeutung gewesen, auch gerade für die Staatstheorie und die Individuierung seiner Insassen.

Ein weiterer, grundlegender Aspekt einer Differenz in der Einheit dieser Systeme sind die unterschiedlichen Auffassungen von Freiheit: ist diese eine gedankliche Konstruktion, eine sozialgeographische Konstellation oder, was wir denken: beides? Wie bestimmt sich das Verhältnis von Art und Gattung – ist dies ein kulturelles oder ein natürliches Phänomen oder wiederum beides?

Auffällig ist eine materialistische Erotisierung und spiritualistische Divinisierung der Phänomenologie in Frankreich abseits des Kanonisationsprojektes der philosophie générale. Hier ist ein Knotenpunkt zwischen der Kritischen Theorie und der französischen Existenz-Phänomenologie zu finden: die Integration der Psychoanalyse in die Überlegungen zum Marxismus und der Phänomenologie.

Natürlich ist hier noch etwas weiteres zu beachten: die von Bachelard und Canguilhem instaurierte französische Epistemologie hat einen entscheidenden Einfluss auf die französische Gebildetenwelt gehabt, die zwischen der theologisch und der marxistisch orientierten Phänomenologie eine Art Zwischenfigur oder Insel bildet.

Levinas gehörte zwar zum Gründungskern der Phänomenologie in Frankreich, er stand jedoch in Bezug zu Intellektuellen wie Sartre, Merleau-Ponty und Ricoeur eher am Rande dieses Aufkeimens einer eigenen, französischen Phänomenologie. Levinas brach mit Heidegger, und in gewisser Weise auch schon vorher mit Husserl, während er Bergsons Auffassung der Dauer noch in Totalität und Unendlichkeit vor der Seinsauffassung Heideggers verteidigt, die er für unbewegt hält (TI, p. 241). Die kastrierte Leere des industriellen Daseins und des Loches, das bei Sartre schreit nach Sein und Fleisch,<sup>964</sup> findet keinen vorgeordneten Platz in der Philosophie von Levinas, der bekanntlich statt der Phänomenologie, Hermeneutik und Ontologie die Ethik als erste Philosophie setzt.

In der phänomenologischen Reduktion kommt eine spätbürgerliche Version des metaphysischen Trümmerhaufens, ein *hiatus rationalis* zu seinem allgemeinen

<sup>964</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 706.

philosophischen Ausdruck. Es wird im Auftrag der Versprachlichung der Dinge durch ein formales Schema der Aufweis einer methodologischen Dysfunktion der Philosophie heraufbeschworen, das nicht minder demonstrativ gestikuliert als die Psychoanalyse und die Handlungstheorie – Levinas spricht von der Eidetik, dem Recht und dem Positivismus später als von einer *mise en scène*.

Die von der Phänomenologie rituell gebändigte Kritik der reinen Vernunft Kants löste gerade im materialistisch geprägten, aber von einer thomistischen Apprehension geregelten Republik wie Frankreich einen neuen metaphysischen Aufstand, eine Hegel-Renaissance aus, die jedoch letztendlich mit der Generation von Derrida und Foucault auf Abstand mit Hegel ging.

Die phänomenologische Redefinition der Körperlichkeit in einem „fleischlichen Äther“<sup>965</sup> kam jedoch der erneuerungsbedürftigen thomistischen Tradition Frankreichs wie gerufen – endlich hatte erneut sie das Mittel gefunden, ihre theologischen Ansichten über die vom Materialismus beherrschte, „atheistische“ Wissenschaftslandschaft auszubreiten.

Der vielleicht unscheinbarste, aber sehr einflussreiche Denker dieser Staffel ist Stanislas Breton, der, wie es Christoph von Wolzogen im Anschluss an Julius Schaaf bemerkte, in seinem Vokabular und Denken einige Ähnlichkeit mit Levinas aufweist. Wie so oft ist Jean Wahl hierbei die Schnittstelle. Breton widmete sein Buch über Nicolai Hartmann: *L'être spirituel* (1962) Jean Wahl in „respektvoller Anerkennung“.

Das Problem der sich „marxistisch nennenden Diskurse“ hingegen, die zu dieser Zeit in den Disput mit dieser Strömung gerieten, war laut Derrida, einem Adepten Bretons, dass gerade Formalisierungsverfahren und genealogische Interpretationen in ihnen nicht oder nicht hinreichend ins Werk gesetzt seien.<sup>966</sup>

Es gibt also auf der phänomenologischen Seite ein „Zuviel“ an ihnen, während der Mangel an Reduktion im Marxismus zu totalitären Tendenzen führt, weswegen wir im nächsten Kapitel die Reduktion bei Herbert Marcuse betonen wollen. Selbst der analytische Marxismus hat bislang keine Lösung dafür gefunden, was eigentlich von Statten geht, wenn ein kleineres Quantum komplizierterer Arbeit gegen ein größeres Quantum einfacherer Arbeit eingetauscht wird, oder wie die Wertformenlehre sich in analytischer Terminologie fassen würde. Marxisten von

<sup>965</sup> Harman, *Guerilla Metaphysics*, Part One, 3, D.

<sup>966</sup> Derrida, *Marx' Gespenster*, p. 131; Dubarle, „Logique formalisante et logique hégélienne“ in : Hyppolite, *Hegel et la pensée moderne*, p. 113-159.

Kojève über Althusser, Alfred Schmidt und Etienne Balibar zirkulieren um den von Hegel bis Heidegger eröffneten Problemkreis der philosophischen Anthropologie, der Umgestaltung des Humanismus. Husserl, wirkte mit der Verlängerung der Theorie der inneren Sprachform Wilhelm von Humboldts hieran mit.<sup>967</sup>

Und wie wir sehen konnten, lichtete er damit wie Bergson die Basisprobleme der modernen wissenschaftlichen Rationalität. Dieses „Programm“ Humboldts, ist eine „Anwendung der platonischen Ideenlehre auf die geschichtliche Mannigfaltigkeit der Sprachen“. Sie entwickelt „eine Art symbolischen Perspektivismus“ in Form eines „metaphysischen Schematismus“.<sup>968</sup>

Entgegen der Sprachlehre der analytischen Philosophie, die seit ungefähr 30 Jahren die Phänomenologie konfrontiert, waren es in Frankreich Saussure und der Urstrukturalismus aus dem Osten, allen voran Bachtin und Jakobson, die mit der Phänomenologie konfrontiert wurden, während sich in Deutschland die Kybernetik und die angelsächsische Semiotik im weitesten Sinne etablierten und die wissenschaftliche Phänomenologie ersetzten, während die weiche Phänomenologie in Hermeneutik umschlug.

An die Bandbreite oder Produktivkraft, die Frankreich in den Nachkriegsjahren, der sogenannten Zeit der Mandarine entwickelte, kam Deutschland vielleicht in der Zeit der Weimarer Republik und in archaischer Form, im deutschen Idealismus heran. Es entwickelte sich neben der die Welt bereits dominierenden Ansicht von Soziologie ein weitgefächertes Mosaik aus Epistemologie, Anthropologie, Psychoanalyse, Sprachforschung, Popularphilosophie und Neo-Marxismen, die François Dosse unter der *Geschichte des Strukturalismus* abgehandelt hat.

Hiermit lieferte er dem auslaufenden zwanzigsten Jahrhundert ein wahres Diaporama dieser geistigen Weltbühne vom Nachkriegsfrankreich, einer Zeit die momentan nicht ihres Gleichen findet, obwohl momentan mehr Artikel und Bücher publiziert werden, als jemals zuvor.

Hermeneutische Anamnese kann in der Philosophie nicht bedeuten, aus seinem auswendig gelernten, eingebläuten Basiswissen, aus Begriffsphilosophie alle dar-

---

<sup>967</sup> „El método fenomenológico da entrada asimismo a pensadores cuya obra depende de la formación interna del lenguaje, como Eduard von Hartmann, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Levinas, Derrida y Gadamer, pero el elenco de fondo remite a los orígenes con los gramáticos hindúes, Panini; griegos, Platón, Aristóteles, estoicos; latinos, Quintiliano, san Agustín, Llull, Nicolás de Cusa, Santo Tomás, Ockham, hasta llegar y, a la vez, repartir de Herder y Hamann, con los ecos precedentes.“ (Antonio Domínguez Rey, „Fundamentos fenomenológicos y poéticos de la lingüística“ in: Tymienieka (Hg.), *Phenomenology and Existentialism ...*, vol. II, p. 208).

<sup>968</sup> K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn: Bouvier, 1975, p. 325.

auffolgenden Texte auf Ähnlichkeiten hin nieder zu jagen. Jedoch ist es wahr, dass die Strukturganzheit der Philosophie: angetrieben durch die Maschine des Logos, von jedem Schreibtisch aus einsehbar, ab-arbeitbar geblieben ist.

Der Bauplan der ideellen Kopie der Welt liegt offen, und er wird auch nicht vollendet sein, wenn Phänomenologie und Dialektik sich künstlich in einer noch nicht gefundenen Methode neutralisieren.

Ich möchte dieses Kapitel mit einer erweiternden Fassung des von mir auf dem XXIII World Congress of Philosophy gehaltenen Vortrags: *Phenomenology and Critical Theory* beenden, der unweigerlich vieles in dieser Arbeit bereits gesagte wiederholen wird, in der Hoffnung, ein wenig mehr Klarheit in den phänomenologischen Taumel zu bringen. Eine Legitimation den Idealismus, die Phänomenologie, Heidegger, die Kritische Theorie und nicht zuletzt Levinas unter derart eingeschränkten Bedingungen, wie sie mir vorliegen zu behandeln, ergibt sich für mich aus der Notwendigkeit der Frage, wie es sein konnte, dass die Phänomenologie zu einem Streitfaktor des Historischen Materialismus in Frankreich und Deutschland wurde.

Viele moderne und postmoderne Denker in Frankreich versuchten die Phänomenologie und den historischen Materialismus zu harmonisieren. Sartre, Merleau-Ponty, Tran Duc Thao, Lyotard, Derrida, Michel Henry und viele andere etablierten ein dubioses Gleichgewicht zwischen ihnen, bei welchem unglücklicherweise der historische Hintergrund, auf welchem sich diese beiden Denksysteme entwickelten und spalteten nicht ausreichend exponiert wurde. Dieses Problem zeigt Desanti auf, der wie fast alle den Spalt zwischen Reduktion und Geschichte, sowie dem Einzelnen, der in dieser Weise monadisch reflektiert.<sup>969</sup> Der Grund dafür ist nicht so sehr ein Zeit- und Informationsmangel, sondern vielmehr das Bestreben, die Philosophie aus den Ruinen des Krieges zu bergen, die „Philosophie des Anderen“ war geboren.

Es geht hier nicht bloß um die Frage, ob Husserl und sein gesamtes Gefolge „unhistorische“ und positivistische Sozialtheoretiker gewesen wären und sind, die einem die Lust am politischen Engagement durch Wissenschaftlichkeit und Alltäglichkeit abspenstig machen wollen, oder wie Heidegger die Geschichtsschreibung attackierte, sondern um die Historizität der Phänomenologie selber. Die Lage im damaligen Frankreich zur Zeit der „Migration“ Heideggers nach Frankreich (Marc Richir) bringt Beaufret auf den Punkt: „Heidegger choisissant le

---

<sup>969</sup> Desanti, *Introduction à la phénoménologie*, p. 149, f.



nazisme ne manque pas nécessairement de caractère. Tout au plus omet-il d'être attentif à l'infrastructure. Mais peut-être l'existentialisme heideggerien est-il tout aussi bien capable de marxisme.<sup>970</sup>

Diese für einen Adepten der späteren Frankfurter Schule oder einen orthodoxen Marxisten, gleichwohl wie für einen deutschen Nachkriegs-Phänomenologen blasphemisch klingende Spekulation wird entschärft dadurch, wenn man den Deutschen Hegelianismus aus französischer Perspektive wahrnimmt. Hier muss angesetzt werden um verstehen zu können, was mit der Phänomenologie, Heidegger und dem Marx(ismus) im Nachkriegsfrankreich passiert ist. Wir haben es bei diesen wirklich neuen Theorien nicht nur mit einer Art Frankenstein zu tun, einer französischen Abschrift der Weimarer Philosophie, sondern viel eher mit einer im utilitaristischen Sinne zu begrüßenden Entfesselung von ungeklärten Mächten, in etwa wie man sie zuerst der Nuklearenergie zusprach.

Das positivistische Erbe, als auch die utilitaristischen Tendenzen des Marxismus wich letztendlich der theologischen Tendenz Heideggers und einer entpolitisierten Exegese. Es strandete in einem Pseudo-Equilibrium. Die „Phänomenologie in Frankreich“ (Waldenfels), die noch erfolgreich mit jener fragwürdigen Fusion von Paradigmen operierte, und sie damit überwand, machte nach dieser „theologischen Wende“ der „Neuen Phänomenologie in Frankreich“ (Gondek/Tengelyi) platz. Seitdem diese Wende vor mehr als zwanzig Jahren durch einen Schüler von Hypolite, Dominique Janicaud, entkleidet wurde, und daraufhin sogar die Unmöglichkeit der Phänomenologie überhaupt von Eric Alliez ausgerufen wurde, ringt die Neue französische Phänomenologie in historischer Hinsicht um bessere Resultate, so allen voran Françoise Dastur, Jean François Courtine, Marc Richir, Jean-Luc Marion, Jean-François Lavigne und Jean-Claude Monod.

Im Bereich der theoretischen Methodenlehre sind es Claude Romano sowie Jocelyn Benoist, auf der praktisch-ästhetischen Seite finden wir Natalie Depraz, Eliane Escoubas und Bruce Bégout, um nur einige zu nennen, auf die ich einen Blick habe werfen können. Es ist, wie man auf der Konferenz zum Thema „Neue Phänomenologie in Frankreich“ in der ENS Ulm im März 2012 miterleben konnte, kein einfaches Unterfangen, eine wirkliche Einheit der „Neuen französischen Phänomenologie“ entdecken zu können. Viele der genannten Autoren sehen sich selbst nicht als Phänomenologen, sondern als Experten für eine Reihe von Sachverhalten und/oder Autoren.

---

<sup>970</sup> Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, I, 1, p. 25.

Auffällig war mir jedoch schon der Fakt, dass sich viele darin einig waren, den historischen Boden der Phänomenologie freilegen zu müssen, und dabei gibt es natürlich viele Varianten: die Abschwächung des Einflusses von Heidegger auf die französische Husserl-Lektüre (Richir) und den Rückgang auf Schelling und Brentano durch Courtine, oder die Rückkehr zu Kant, angeleiert durch Ricœur zum Beispiel. „Erst nach Kant konnte man nach den Bedingungen des Verstehens und der Auslegung überhaupt, wie auch nach den Möglichkeitsbedingungen der entsprechenden Kunst fragen“, behauptet Jean Greisch im Einklang mit Ricœur, während er dabei ist, die Hermeneutik Schleiermachers zu untersuchen.<sup>971</sup>

Einig waren sich alle, dass dieser Mangel an Aufdeckung in der älteren Phänomenologen-Generation nicht aus einem Mangel an Fleiß, sondern aus einer theoretischen Notwendigkeit heraus entstanden ist, und dass es zur Fortführung der Behandlung dieser Notwendigkeit dazu gehört, diese letzte Etappe auf der Schwelle des postmodernen Denkens zunächst aufzuklären – und dies geschieht momentan mit den Augen von Levinas, dem Inbild des Überganges von „deutscher“ zu „französischer“ Phänomenologie, und seinem im Nietzsche'schen Sinne ersten „wahren“ Leser, Jacques Derrida.

Das Residuum einer camouflierten Differenz der zwei national verschiedenen Phänomenologien und dementsprechend auch Marxismen ist in keinem dieser höchst unterschiedlichen Fälle, noch nicht mal im Denken von Ricœur (wie wir weiter oben in seiner Auseinandersetzung mit Tran Duc Thao's Verschmelzungsversuch der beiden Methoden wahrnahmen) zu leugnen.

Wäre diese Differenz völlig aufgehoben, so hätte es auch keine „theologische Wende der Phänomenologie“ gegeben. Die völlige Aufhebung der Differenz (die zumindest methodisch mit einer Aufdeckung des historischen Hintergrundes einhergehen müsste) dieser Methoden wurde aus rationalistischen Ambitionen heraus strategisch vermieden, und mit dem Verlust der Dialektik verwandelte sich Aufhebung wieder in Sublation: die erste Generation der französischen Phänomenologen setzte die Phänomenologie zur patriotischen Rettung der vom Krieg angeschlagenen Philosophie überhaupt ein – ähnlich wie bereits Horkheimer die Kritische Theorie als „Erbin der Philosophie“ im Spiegel des europäischen „soif de l'irrationnel“ (Levinas, DL, p. 79) ansah.

Mit der kritischen Theorie wandert Nietzsche, mit den französischen Phänomenologen Heidegger in den historischen Materialismus ein – es wird, nach der Aussa-

---

<sup>971</sup> Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik*, p. 140.

ge von Lukács (der dabei mit Marx und Lenin einer Meinung ist) „revolutionäre“ Theorie auf dem Boden „konservativer“ Erkenntnistheorie betrieben.

Husserl, ein Pythagoreer, im Geiste weder Jude noch Protestant, wurde zwar von den Nationalsozialisten diffamiert, aber dennoch operierte er im Widerschein der reaktionären Intelligenz seines Heimatlandes, die aufs Innigste mit der Entstehung der nationalsozialistischen Apparatur verkoppelt ist. Diese historisch-praktischen Facette jener Philosophie kam in den Nachkriegsdiskussionen der Frankfurter Schule, in der deutschsprachigen Migrationsphilosophie und Literatur sowie im Osten zur Oberfläche, während in Frankreich sich das phänomenologische Lager in Materialisten und Moralisten spaltete.

Hierbei fällt auf, dass die Materialisten verkleidete Moralisten sind, und die Moralisten Multiplikatoren der französischen Staatsmaschinerie. Der Grund, warum gerade in Frankreich der phänomenologische Materialismus seine Früchte trug, ergibt sich aus der historischen Opposition von Cartesianern und Thomisten wie etwa Étienne Gilson, welcher Theologie und Metaphysik in den Zwanzigern noch am liebsten als beliebig austauschbar behandeln möchte und zu diesem Behelf die Hülse Aquino vorschiebt, dem er zumal einen Hang zum Suprasensiblen unterstellt.<sup>972</sup> Gegen den (völlig unschädlich gemachten) Cartesianismus kann mittels der Phänomenologie ein „organischer Materialismus“ (die im wissenschaftlichen Gewand dahinschreitende Lebensphilosophie) zur Klärung des vom Hiatus bedrohten Cogito ins Feld geführt werden, während den Thomisten die für Adorno konsequenzlose (GS V, p. 44), phänomenologische „Körperlichkeit“ von großem Nutzen ist, trotz des aristotelisch geprägten Materiebegriffs von Aquino, die Auffassung zu verbreiten, es gäbe immaterielle Wesenheiten: somit bleibt das Eidos hier nicht weniger eine Überzeugung als das Kantische Noumenon und wird von der postmodernen French Theory als Simulakrum entmündigt. Die Thomisten können weiterhin ihr Geschäft betreiben, was man an der theologischen Wende der französischen Phänomenologie und beim französischen Strukturalismus im Übergang von einer Methode zur Ideologie sehen kann.<sup>973</sup> Die Cartesianer stehen weiterhin, wie er selbst vor dem Wall einer unverdauten, nicht über Suarez hinausgehenden Scholastik.<sup>974</sup>

<sup>972</sup> E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris: vrin, 1922, p. 236.

<sup>973</sup> Schiwy, *Neue Aspekte des Strukturalismus*, VI, B, p. 183.

<sup>974</sup> GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, § 14.

Man hat hier erneut das Problem (die Hypostase) vor Augen, was den Lebensweltbegriff vom Kapitalbegriff und beim Menschen das transzendente vom positionalen Bewusstsein, bzw. das Sein vom Seienden trennte:

Deutlich wird [...], dass, sofern man einen phänomenologischen Zugang zu dem Problem wählt, eine Untersuchung auf der »eidetischen« Ebene wenig hilfreich ist. Man kann sicher »Herrschaft« und »Gesetz« als die eidetischen Merkmale der politischen Ordnung begründen. Dies ist auch insofern sinnvoll, als die Differenz zwischen dem Sozialen und dem Politischen darin deutlich wird. Nachdem sich jedoch jede eidetische Struktur an den Akten ausweisen muss, in welchen sich die Konstitution ihres Gegenstandes notwendig vollzieht, kann die phänomenologische Frage nach der »Möglichkeit« des Politischen nicht von der eidetischen Struktur seiner fertigen Gestalt ausgehen, sondern muss sich den diese Gestalt ermöglichenden Konstitutionsbedingungen zuwenden.<sup>975</sup>

Wenn wir akzeptieren, dass die phänomenologische Individuation auf einem Subjektivismus aufbaut, und somit die von ihr produzierten Hypostasen idealistisch sind, und ihre Geschichtsauffassung positivistisch ist, gelangen wir zu der ontologischen Auffassung, dass in der Materialität dieser Sprache die in Frankreich exerzierte *Dezentrierung des Subjekts* sich in ein *leeres Sollen*, in einen Wunsch verwandelt, in einen Imperativ zur Auflösung der Identität, wenn nicht die Geschichte ihrer metaphysischen Pseudoobjektivität in Betracht gezogen wird, welche in diesen Prozess mit einfließt: „[...] la théorie de la réduction est solidaire d’une description insuffisante de la perception où le rapport entre une activité et une passivité simultanément originaires reste encore déséquilibré.“<sup>976</sup>

Historisieren, *tun* wir diese Dezentrierung jedoch, gewinnt die derart induzierte Nicht-Identität mit dem sie bedingenden System eine Konstitution der Non-Indifferenz und gestattet eine Routine *abseits der Reproduktion* der Macht.

Der Riss in der abendländischen Vernunft kommt im Nachkriegsfrankreich auf besonders hervorgehobene Weise zum Vorschein, nämlich in der Neuausbildung der philosophischen Konstellation. Die französische Philosophie berührte den Riss in öffentlicher Manier, und erweiterte damit die Möglichkeit philosophischer Arbeit als Fundierung und Kritik der Gesellschaftswissenschaften, die den sozialtechnologischen Backup des wiedergeborenen Staates sicherte. Inspiriert von der Psychoanalyse und de Saussure verhielt sich die französische Elite, als ob ein Code zu knacken, eine Korrektur an Phänomenologie und Materialismus vorzunehmen

<sup>975</sup> Srubar, *Phänomenologie und soziologische Theorie*, III, 3, p. 472.

<sup>976</sup> Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, 2<sup>e</sup>, II, p. 148, f.

wäre, wobei sich die Theologie weiterhin bis in die obersten Bildungseinrichtung des Landes hinein pflanzte. Die Theoretiker dieser Zeit wollten die Fortbewegung des philosophischen Körpers nicht hindern, und die erneute Zerstörung der Philosophie, also einen Prozess, wie er in der post-idealistischen Philosophie in Deutschland zuvor stattfand, tunlichst abhalten, das ging soweit, dass die wichtigsten Philosophen sich gar nicht mehr als Philosophen ausgaben.

Der frühe Schulterschluss der Phänomenologie und des Historischen Materialismus unter dem Wappen der Psychoanalyse geht auf die frühe Frankfurter Schule zurück, wobei Walter Benjamin den Kontakt zu Frankreich hergestellt hatte.

Die kontinentale Philosophie der Nachkriegszeit wiederholte dieses Experiment, für eine kurze Periode unterbrochen von der analytischen Philosophie. Wie bereits erwähnt: das Projekt, historischen Materialismus und Phänomenologie zu harmonisieren wird erneut begonnen.

Das berühmte Seminar *Hegel et la pensée moderne*, gehalten von Jean Hyppolite – Althusser und Derrida nahmen an seinen Kursen teil –, ist in gewisser Weise die Erneuerung von dem was Kojève in Frankreich beginnen wollte, und sich bis auf Kojèves und Hyppolites Faszination für Heidegger mit den Intentionen der Frankfurter Schule deckte: eine linksgerichtete Lektüre Hegels, die den Abgrund zwischen Theorie und Praxis schmälern sollte.

Die Opposition von Marx und Husserl war nie die primäre Frage in dieser Entwicklung. Dazu müssen wir nur einen Blick auf die bereits erwähnte Beziehung von Phänomenologie, Kritischer Theorie und Französischer Phänomenologie richten. All diese hybriden Philosophiemodelle, ich muss es wiederholen, sind bürgerlich-reformatorische Konzeptionen, welche nicht ausgedacht wurden, um die existierende soziale Ordnung zum Erliegen zu bringen, noch nicht einmal geistig.

Diese Modelle haben uns lediglich prägnante Erklärungsansätze beschert, die uns die Möglichkeit geben, jene Gesellschaft in reflektierter Form anzugehen. All diese Modelle und Erklärungen basieren aber nicht auf wissenschaftlich korrekt durchgeführten Deduktionen und Beobachtung, die selbst wieder ein Teil des Herrschaftsgefüges darstellt, sondern durch kritische Begriffsbildung, die wiederum der minimale Grundstock institutionalisierter Philosophie ist, um am letztlich ethischen Sinngebungsprozess der Gesellschaft teilzuhaben (ich komme im nächsten Kapitel genauer hierauf zu sprechen).

Die Basis der Nachkriegsdiskussion zwischen Historischem Materialismus und Phänomenologie liegt in der Kollision zwischen Hegel und Husserl. Marxistische

Hegelianer wie Ernst Bloch und Georg Lukács wendeten sich gegen Bergson, Heidegger, Jaspers, Scheler, die Empiriokritizisten und Lebensphilosophen.

Ihr wahrscheinlich wirkungsmächtigster Feind Heidegger war stärker beeinflusst durch die Geschichtsphilosophie des konservativen Hegelianismus der Phase von Dilthey bis Rickert als Husserl und Brentano, selbst wenn er versuchte, den Historizismus im Ganzen zu bekämpfen und auch diesen Hegelianismus letztendlich auszuschalten. Er verlangte wie Gentile eine nicht-biologische Definition des Menschen von den Historikern, eine Definition der Zeit von den Theologen und schließlich eine neue Definition der Geschichte von den Philosophen. Er verlangte also von *anderen*, die besprochene *Metabasis eis allo genos* zu begehen, während er selbst im sicheren Hafen der Phänomenologie als Fundierungswissenschaft sich bewegte.

Heidegger konfrontierte Husserl mit der sozialen und historischen Eingebettetheit des Denkens, was Husserl dazu zwang, seine auf Kant beruhende Psychologismuskritik in Richtung anthropologischer Reflexionen auszuweiten. Husserls Kritik am Syllogismus in der Krisisschrift ist ein wichtiges Beispiel dafür, dass der späte Husserl die Kritik am „reinen Ich“ für voll genommen hat, auch wenn er sie teilweise für „unwissenschaftlich“ befunden hat. Die Ausformung des Lebensweltkonzepts ist an sich selbst ja auch eher der Beweis dafür, dass alles intersubjektiv Wissenschaftliche auf objektiver Vorwissenschaftlichkeit superveniert.

Aus der transzendentalphilosophischen Begriffsstrategie ergibt sich (schon bei den Nachfolgern Kants, heute auch bei denjenigen, die eine marxistische Gesellschaftstheorie im Anschluß an Husserls Lebensweltanalysen entwickeln) der eigentümliche Zwang, die soziale Welt in der gleichen Weise als Konstitutum zu denken wie die Welt der Gegenstände möglicher Erfahrung. So werden auch den objektiven Zusammenhängen, in denen vergesellschaftete Individuen einander begegnen und kommunikativ handeln, Subjekte in Großformat zugeordnet.<sup>977</sup>

Es ist dieses Schema, das in der Krisis und ihrer Formulierung der Lebenswelt mit dem Eidos als formalem, nicht-absoluten Apriori von Wissenschaft und Wissen macht. Husserls Weltanschauung ist eine Verlängerung der Ansichten von Schleiermacher, Trendelenburg und Brentano – Oskar Kraus bemerkte, dass der letztere von der Geschichte der Philosophie als einer *Problemgeschichte* ausging, was Husserl auch tut (THI, p. 219). Es wird demnach trotz des Lebensweltbegriffes der soziale Impakt des Kategorienwandels weitestgehend ignoriert. Dieser stati-

---

<sup>977</sup> Habermas, *Theorie und Praxis*, p. 20.

sche Aspekt in der Phänomenologie wird auch von Heidegger mittels des Seins zum Tode, des Fatums noch eingeschlossen, wobei Heidegger, von Marburg kommend, mit der neuen Ontologie Nicolai Hartmanns vertraut war, und sehr wohl wusste, dass es so etwas wie einen Kategorienwandel, und nicht nur die Umwertung aller Werte gibt. Er lehnte die positivistischen Simplifikationen Husserls ab, die er von Brentano und Raoul Richter adaptiert hatte. Richter führte den peripathetischen Begriff der Epoché in Deutschland wieder ein, der zum Kerninstrument von Husserls Methode der Reduktion wurde. Rückblickend kann ohne Scham behauptet werden, dass weder der Nietzscheaner Richter, noch Husserl besonders urteilsenthaltend waren. Husserl wurde jedoch erst durch Heidegger der Gefahr ausgesetzt, wirklich Position zu beziehen – die nicht-lokalisierbare *Philosophie des Bewusstseins* (vielleicht war es übertrieben, die ganze Zeit von Bewusstseinsphilosophie bei Husserl zu sprechen) wurde durch Heideggers zunächst freundliche und nützliche Kritik gezwungen, sich selbst zu orten. Husserl hebt unter dem agnostischen Vorbehalt des nicht-substantiellen, eidetischen Absoluten die idealen Werte der Theorie heraus, welche er als ein monadisches Gedankengebilde betrachten will, dass sich von der naiven Gegebenheit der Welt (der Erfahrung) abhebt.<sup>978</sup> Diese Welt wird aber, wie Gadamer bemerkt, beim späten Schelling, bei Schleiermacher sowie bei Husserl einfach hingenommen. So entsteht eben jenes Problem des Hinnehmens, das Heidegger im Kantbuch aufgezeigt hat. Es kommt zu einer Reproduktion jener merkwürdigen Doppelung von Idee und Ideatum hierdurch, die sich in einem konsequenten Materialismus niemals halten könnte. Husserl weiß wohl um dieses Problem der Korrelation. Er hat aber keine andere Strategie parat, als dies an eine unverrückbare Struktur zu ketten.

[...] eine tatsächliche Welt, und im Besonderen die uns in unserer Erfahrung faktisch gegebene, enthüllt nicht nur das in gewisser Weise leer Allgemeinste, ohne was eine Welt überhaupt undenkbar wäre: Alle erdenklichen Welten, alle frei erdenklichen Abwandlungen der tatsächlichen Welt, haben gemeinsam eine feste begriffliche und wesensgesetzliche Struktur, die aber Unendlichkeiten von faktischen Besonderungen und auch von Gesetzlichkeiten offen lasst, die erst durch Beobachtung und Experiment im Rahmen der Faktizität festzustellen sind. Jede mögliche Welt hat also ein doppeltes Apriori.<sup>979</sup>

Es gibt noch einen Aspekt der Husserlschen Geschichtsbetrachtung, der einige Similaritäten mit Nietzsches Vergessen sowie mit dem Anamnesis-Mythos Platons

<sup>978</sup> Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 92, b, p. 200.

<sup>979</sup> HUA XXXIII, *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, p. 44.

aufweist, und letztendlich den diesseitigen Grund seiner angestrebten offenen Teleologie abseits der Systemphilosophie bildet. Die eidetische Variation dient in seiner Konstitutionslehre dazu, den hyletischen Untergrund der schließlich doch theoretisch gefassten Gegebenheit zu dekonstruieren: dieser Untergrund schließt die großen philosophischen Modelle, bzw. deren Kanonisierungen mit ein: Humes skeptische Auflösung des Beobachters (ausgelassen wird die empirische Geschichte, für die er vielleicht vielmehr zu loben wäre) – die Experimentalphilosophie von Bacon als Beseitigung der Idole, die Staatslehre von Hobbes, die Bewusstseinslehre Descartes, das „System“ des Spinoza, den enzyklopädischen Materialismus eines Bayle, die Geschichtsphilosophie von Vico, den Idealismus eines Leibniz, Kant, Fichte schließlich Hegel wie den Marxismus. Es könnte einem fast scheinen, als wäre dieses methodische Vergessen, das von Nietzsche ursprünglich gegen die post-idealistische Armut der deutschen Bildungsanstalten gerichtet gewesen ist, hier dazu dient, einen ganz gewissen Bereich der Philosophiegeschichte als den eigentlichen zu behandeln, ohne dass irgendjemand wissen würde, wie genau die Auswahlkriterien zustande gekommen sind. Wieso sollte die eidetische Variation ausgerechnet auf die eben genannten Philosophen im Sinne einer Selektion angewendet werden, und nicht z. B. auf Berkeley oder Galilei, wenn man diesen als Philosophen bezeichnen würde? Wieso konnte Hitler nicht durch die Reduktion dekomponiert werden, wenn er doch jedem noch so unverständigen, naiven Marxisten sofort ins Auge gestochen ist? Wie kann es sein, dass Heidegger diesen Pseudo-Sozialismus nicht entmanteln kann, und noch heute das letzte, bzw. erste Wort über Aristoteles zugesprochen bekommt?<sup>980</sup>

Virtuell abgeschnitten von der empirischen Realität, ja in diesem von Heidegger zunichte gemachten Alsob, werden empirische Objekte behandelt wie kantische Ideen, Heidegger würde sagen zum Gegenstand des phänomenologischen Sehens. Verachtet dies etwa nicht den kantischen Materialismus im Gefolge Bacons und Descartes, selbst Heidegger führt ja die Passage in der KrV an, die mit „Kritik des Idealismus“ betitelt ist. Jene Affinität zu dem, was später transzendentaler Positivismus genannt wurde berechtigt uns, von einer Krise des Apriori bei Husserl auszugehen.

Im Versuch, die kantische Trennung von Noumenon und Phänomenon zu oblitrieren, scheint Husserl Kants Warnung von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe sowie den Hinweis zu ignorieren, dass jeder logische Begriff in gewissem Grade

<sup>980</sup> So z. B. von B. Cassin in: C. Baracchi (Hg.), *The Bloomsbury Companion to Aristotle*, London : Boomsbury, 2014, p. 22.



auch mit der Geschichte und nicht nur mit immanenter Praxis verknüpft ist, was uns zeigt, dass er vielleicht die Cartesische Bewusstseinsphilosophie, aber keinesfalls die Cartesische Auffassung der Ungeschichtlichkeit der Natur verlassen hat. Natürlich entwickelt Husserl in dieser Hinsicht noch zusätzliche Problemkomplexe wie diejenigen der passiven Synthesis. Diese Einwicklung Husserls in die Problemgeschichte der Philosophie, die endlosen Wiederholungen seiner Durchbruchversuche durch den metaphysischen Trümmerhaufen machte diesen großen Denker wie einst Hegel zum Spiegel der bürgerlichen Gesellschaft und ihres auto-destruktiven Irrationalismus. Heideggers Schüler, die Begründer der kritischen Theorie wendeten sich genau wie Levinas von Heidegger ab als sie bemerkten dass seine Philosophie, wenn nicht kompatibel, so dennoch im Nazi-System persistiert hat.

An diesem Faktum sehen wir, dass die Kritische Theorie bis hin zu Habermas zu tiefst von Heidegger beeinflusst ist. Husserl hielt auch einen Vortrag in Frankfurt, zu welchem ihn Horkheimer einlud. Was die Kritische Theorie nicht mitgetragen hat, ist der phänomenologische Kampf gegen die Dialektik, der sich noch in dem schon erwähnten Hyppolite-Seminar über Hegel niedergeschlagen hat.

Die frühen Attacken gegen die Phänomenologie betreffen ihren von der *Naturgeschichte der Gesellschaft* künstlich entkoppelten Subjektivismus, ein Ressentiment vor dem Materialismus sowie die Unterstellung, dass die Phänomenologie eine Apologie des Bestehenden gewesen wäre, die den Aufstieg der Nazis mit begünstigt hat. Diese durch den von ihr erzeugten Schein der Pseudokonkretheit und Neutralität wurden Husserl und auch Heidegger daran gehindert, eine kohärente Theorie der Gesellschaft zu formulieren, die den Kriterien der Nachkriegszeit entsprechen würden. Benjamin griff den Bildbegriff der Phänomenologie an und hält dem Eidos das echte Bild entgegen, das er als Dialektik im Stillstand bezeichnet. Echte Bilder seien wahrhaft historisch, sie stratifizieren sich in der Sprache.<sup>981</sup> Adorno verbindet die Phänomenologie Hegels mit Benjamins Dialektik im Stillstand und bezeichnet sie als fortgeschrittener, und weit über alles hinaus über das, was hundert Jahre später als Phänomenologie auftrat.<sup>982</sup>

Für ihn ist die moderne Phänomenologie Teil dessen, was Marx die „Deutsche Ideologie“ getauft hatte. Georg Lukács spricht von Jaspers und Heidegger genau in diesem Sinne, wenn er sie unter dem Kapitel „Der Aschermittwoch des parasitär-

---

<sup>981</sup> Benjamin, GS V, I: *Das Passagen-Werk*, V, II, Aufzeichnungen und Materialien, p. 577/8 and Paralipomena, Überlieferung und Textgestaltung, p. 1246.

<sup>982</sup> Adorno, GS 6: *Negative Dialektik*, zweiter Teil, p. 157.

en Subjektivismus“ in der Zerstörung der Vernunft kritisiert. Bloch spricht im *Prinzip Hoffnung* vom „blutrünstigen Existere“ einer „animalisch-kleinbürgerlichen Erlebnisphilosophie“, einem „verfaulten Subjektivismus“ in Angst, wozu Adorno und Levinas noch das auch hier schon thematisierte Sicherheitsbestreben addieren, und Karl Heinz Haag, dass sich ein solcher Subjektivismus schließlich zur Zerstörung der Subjektivität selbst führe.

Der Term Phänomenologie wurde von Lambert, Kant und Hegel dazu verwendet, subjektive Ummantelungen philosophischer Begriffe zu entzerren, später wandte sich dieses Projekt um in philosophische Anthropologie und hermeneutische Sprachanalyse, bis Husserl den Term soweit reduzierte, dass er einen ontologischen Touch bekam.

Das Problem der Kritik der Kritischen Theorie liegt am Problem, dass für Schelling diese subjektiven Verzerrungen primär als natürlich und von Hegel als gesellschaftlich bedingt angesehen wurden. Schleiermacher stützte öffentlich die Position Schellings in seinem Streit mit Hegel, der eigentlich ein Streit ist, der in Fichte gründet. Fest steht jedoch generell, dass Phänomenologie nach Kant die philosophische Wissenschaft der Modalbewegungen ist, deswegen versteift sich Husserl auf die Kontingenz, Heidegger sich auf die Möglichkeit und Hegel sich auf die Notwendigkeit. Jener Streit um Phänomenologie und Dialektik ist damals, und nicht wie Janicaud behauptet erst in Frankreich ausgeföhrt in einen Streit um die Philosophie der Religion, und dieses Thema blieb bei Trendelenburg und Brentano stets im Hintergrund. Der methodologische Terminus Phänomenologie wurde von den Linkshegelianern verbannt. Feuerbach verbannte gar die Dialektik, ein Grund dafür, wieso Nietzsches und vielleicht sogar Schopenhauers Hegel-Kritik so einschmetternd waren, obwohl es als bewiesen gilt, dass sie in Unkenntnis über ihn waren. Die Rückkehr der Phänomenologie in den Marxismus durch Marcuse währte nur bis Zeit von Heideggers Nazismus. Diese Idee schlug jedoch Wurzeln in Frankreich und, wie es Habermas meinte, in anderen Ländern des bürokratischen Sozialismus zum Zwecke der Begründung einer marxistischen Anthropologie und Ethik.<sup>983</sup> Dass in diesen Umkreis auch Kolakowski zu rechnen ist, wie Habermas sagt stimmt nicht, denn jener hat die Phänomenologie mehrfach kritisiert. Ebenso wenig geht die Idee der Fusion von Phänomenologie und Marxismus allein auf Sartre zurück, sondern auf Kojève und Tran Duc Thao.

---

<sup>983</sup> Habermas, *Theorie und Praxis*, p. 281.

Am Ende waren es in Deutschland Gadamer und Habermas, die das Zusammenspiel von Phänomenologie und Dialektik wieder operationsfähig machten. Habermas beschwor ein postmetaphysisches Zeitalter herauf, was aber, wie der in Frankfurt gebräuchliche Terminus des Spätbürgertums aus einer Überschätzung der marxistischen wie analytischen Erkenntnistheorie emporwuchs.

Es bleibt wenig Zweifel daran, dass Metaphysik überlebt habe, sobald man sich vor Augen führt, dass Husserl, durch Bergson erleuchtet eine Zeit entdeckt hat, die kein Chronometer messen kann. Dieser Immanentismus taucht in der gottlosen Theologie von SuZ wieder auf. Der späte Husserl und Heidegger haben stets noch etwas gemeinsam. Anstatt die begrifflichen Gewalttaten ihrer Anfänge mittels historischer Erfahrung zu falsifizieren, drifteten sie ins transzendental anmutende Sprachgebilde ab.

Metaphysik, abseits der zahlreichen Definitionen im positivistischen Zeitalter und davor, ist der aristotelische Ansatz, das Werk Platons zu interpretieren. Die komplexe Differenzierung die Aristoteles an Platon vornahm, ist das Zentrum phänomenologischer Analyse in Opposition zum wissenschaftlichen Feld der Weimarer Republik und davor. Im Eidos-Begriff drückt sich das Übersetzungsproblem der philosophischen Terminologie, die in sich schon mehrdeutig ist anschaulich aus. Es ist, um es platt auszudrücken, die Arbeitsgarantie der Philosophie auf längere Dauer.

Seit Hegels Wissenschaft der Logik, Schleiermachers Dialektik und Platon-Übersetzung, die im Gegensatz zu Hegel, der dem Materialismus zumindest nahesteht<sup>984</sup> so meine Hypothese, formalistisch orientiert ist aufgrund der nachkantischen (bürgerlichen) Philosophie, die bis hin zu den Neukantianern und Empiriokritizisten reicht, hat die Rekomponierung der kantischen Lehre zu dem geführt, was man die „konservative Revolution der bürgerlichen Philosophie“ getauft hat. Um diesen Begriff überhaupt aufrecht zu erhalten müsste man weiter zurückgehen, wie etwa Heidegger im Natorp-Bericht, seinem in meinen Augen besten Schriftstück. Dazu gehören als Ahnen insbesondere der Irrationalismus der sogenannten Gegenaufklärung de Maistres bis hin zu Carl Schmitt und Ortega, gegen deren Gewalt ein Kant kaum etwas ausrichten kann, eng damit verwandt, die Kasuistik der Gegenreformation, zu denen man auch Suarez und den von Schopenhauer übersetzten Gracian zählen kann. Heidegger geht explizit auf diese Theorien ein, er stemmt die „hinterlistige Theologie“ (Nietzsche) des Protestantis-

---

<sup>984</sup> Hegel, Werke 6, p. 291.

mus und beweist, dass sie keinen Deut besser ist, als das vorherige, ja er geht bis auf die Vorsokratiker zurück, um diesen Entwurf durchzuführen.

Die im zwanzigsten Jahrhundert vorfindbare Homogenisierung von ihm und Marx geht in meiner Auffassung darauf zurück, dass man den Marxismus als transzendentalen Ersatz der messianistischen Religion (eines der besten Beispiele ist der Benjamin-Apologet Konrad Farner), als sinnstiftenden Überbau in diesem von der Gegenaufklärung und Gegenreformation herausgeschälten faulen Kern der protestantischen Heilslehre der Arbeit, die niemand besser als Smith und Weber diagnostiziert haben, betrachtet hat. Heideggers Arbeit in dieser Richtung findet man bei Bultmann, Jonas und Blumenberg, selbst bei Anders verwirklicht. Quer dazu stehen die Untersuchungen Simmels und Sohn-Rethels, die jenem religiös anmutenden Marxismus einen „metaphysischen Unterbau“ verpassen wollen, mit der Theorie der Gottwerdung des Geldes, und der Geldwerdung des Gottes, die im Christentum von den Ablassbriefen bis hin zu den scheinheiligen Spenden an Hilfsorganisationen reicht, ohne, dass an der imperialistischen Struktur des Seins großartig gefeilt werden würde. In diesem Gefüge kommt Adorno im Elfenbeinturm zur Phrase, dass das Richtige im Falschen stets das Falsche bleibt, und Levinas und Merleau Ponty in *Humanismus und Terror* den Schluss ziehen, dass auch die Revolution im Grunde eine Affirmation an die bestehende Ordnung, wenn nicht gar ihre progressiv-regressive Verteidigung darstellt. Jenes „Pathos der Distanz“ der Philosophen, jene Flucht vor dem materiellen Zwang hat sich nicht umsonst weitestgehend erhalten, und zwar abseits von jeglichen Ismen, die in dieser Arbeit aus Hilflosigkeit vor dem Wall der Realität (Adorno) – also *le visage* gegenüber verwendet wurden. Derrida, den Habermas als jüdischen Mystiker bezeichnet hatte, sieht beim „Mitleidsethiker“ Levinas (Brumlik) vielmehr *Gewalt und Metaphysik* im Spiel.

Der geschichtsphilosophische „Geschlechterkampf“ Heideggers und Windelbands geht bei Levinas konsequenter Weise in die Theorie der nichtkausalen Vaterschaft und dem damit zusammenhängenden „Geheimnis“ der Weiblichkeit einher, dass sich dem männlichen Begriffsregister auf immer entziehen wird. Nirgend anders als der beim mit Heidegger in Kontakt stehenden Lacan geht jene Gewalt in geisteswissenschaftlicher Sprache besser nieder als in seiner Beschreibung des Doppelmordes der Geschwister Papin. Foucaults *Überwachen und Strafen* ist lediglich die Topologie des institutionalisierten Registrationsapparates, der jene bis heute unbeschreibliche Gewalttat erfasst, und vor der die Einfühlungshypothese von

Husserl, Freud bis Sartre alleinstehend keinen Wert besitzt. Es bedarf einer durchgehend gestalteten, diagnostischen Anamnese<sup>985</sup> der Mimikry und nicht nur des Spiegelstadiums des Menschen, die bei Roger Caillois in seinen Untersuchungen über Travestie ihren Anfang fand. Hätten wir diese Theorie ausgeblättert vor uns, verwandelte sich Heidegger nicht nur in der politischen Philosophie, sondern auch naturwissenschaftlich in ein Zeichen, gar zum Syndrom äußerlicher Umstände, sie würden *wirklich* und nicht lediglich willkürlich unangreifbar, oder wie es Deleuze und Guattari sagen: klandestin. Heidegger selbst beruft sich ja stets auf die *Person* und nicht auf das Ich-Ding in SuZ.

Manche revoltierenden Aspekte der Phänomenologie führen mit der Formalisierung der philosophischen Grundsetzung zur a-systematischen Dispersion des teleologischen Materialismus: wir sahen, wie viel Schaden die marxistische Religion, die letztendlich ein Produkt des Kapitalismus und die eben nicht „hors sujet“ ist, angerichtet hat und haben wird. Im Spiegel dieser Verhältnisse gehen einige sogar soweit, Heidegger für die Umwelt-Problematik zu instrumentalisieren. Auch hier wieder, gewinnt Marx eine entscheidendere Bedeutung im Hinblick auf „seinen“ Naturbegriff, den Alfred Schmidt im Gegenzug zur marxistischen und kapitalistischen Religion herausgestellt hat. Seine Kategorie der emanzipatorischen Sinnlichkeit, als wissenschaftlicher Ausgang aus Adornos Elfenbeinturm oder der Metaphysik der Massengesellschaft, wie sie Marcuse und Heidegger herausgestellt haben, gesellt sich zur Skepsis gegenüber dem Begriff der „Instrumentellen Vernunft“ von Horkheimer, die Jürgen Ritsert ausgearbeitet hat.

Die kritische Interpretation der Heideggerschen Hermeneutik von Habermas finden wir bei in endgültiger Form in der Objektiven Hermeneutik von Oevermann ins Werk gesetzt, die eine Bedeutungslehre auf Sequenzanalysen aufbaut, und derart zu erstaunlichsten Ergebnissen, vor allem in der Pädagogik und dem Polizeiwesen gelangt ist. Ohne Husserl und Heidegger hätte Adorno seine von Prokop ausgebaut Medientheorie, geschweige denn den universalen Verblendungszusammenhang niemals derart eindringlich herausstellen können. Selbst die Objektivität der modernen Raumtheorie in der Sozialgeographie, die zwischen absolutem (ich fahre X Monate nach Brasilien um Kakao zu kaufen) und relativem Raum (ich senke mit einem Mausklick den Weltweiten Kakaopreis und bringe damit die Produktions- und Absatzverhältnisse in ein Ungleichgewicht) differenziert, und des-

---

<sup>985</sup> Walter H. Krause, *Das Ethische, Verantwortung und Beziehung bei Levinas*, Frankfurt 2007 (Handexemplar) p. 75.

halb von einer „Raumimplosion“ spricht, wäre ohne subjektivistische Philosophen wie Bergson, Husserl und Heidegger undenkbar.

Der Begriff der Lebenswelt bewirkte eine schemenhafte Kollision von Immanenz und Transzendenz, eine Differenz, die bereits in den Werken von Nietzsche und Marx, Simmel zwischen ihnen stand, als abgegolten bewertet werden kann.

Die Phänomenologie hat die klassische idealistische und sensualistische Reflexion auf das Sein eliminiert, was wir in Perfektion bei Heideggers *SuZ* am Werk sehen. Das Resultat dieser kontradiktorischen Neutralisierung philosophischer Aufklärung shiftet eigenes Vernünfteln in ein bloß positivistisches, und deswegen politisches und theologisches Universum, welches an die Grenzen hermeneutischer Sprache und Logik gebunden ist. Die zerstörerische Vernunft dieses Programms produziert im wahrsten Sinne materielle Irrationalität, bei der sich Natur auch Menschennatur als vernunftlos herausstellen. Hier auch die Lüge Hegels, die Bergson und Heidegger aufgedeckt haben: das „Festhalten der Natur durch den Begriff“ ist ein Ding der Unmöglichkeit. Diese beiden Philosophen bekämpfen jedoch diese Unmöglichkeit der Verdinglichung des Begriffes nur an einer einseitigen Stelle (dem Naturalismus) und klammern die Ökonomie dabei aus.

Im Zerstören einer wichtigen Dimension der Reflexion, im Austausch von Reflexion und Reduktion, im Zusammenfallen von Verstand (*differentia individualis*) und Vernunft (*differentia specifica*) in der Intuition, also im setzen der Anschauung als *differentia proxima* wird es unmöglich, das laufende, materielle System der Gesellschaft (die wie der Begriff der Natur eine über sich selbst hinausgehende Realabstraktion, eine Software in eben dem Zusammenspiel der Vernunft und des Verstandes ist, wobei der Wille den Begriff begrenzt), und damit auch ihrer Naturgeschichte widerzupiegeln, es kommt nur noch zur Bildung von Isomorphismen, zu „überschiebenden Deckung“ von Begriff und Begriffenem, Mereologie wird in Mengenlehre aufgelöst, natürliche Geometrie verschwindet in algorithmischen Zahlenverhältnissen.<sup>986</sup>

Das formale System des Denkens wird von der wissenschaftlichen Synthese, der gesellschaftsbedingten Bildung des Geistes abgeschnitten. Die imaginative Barriere der phänomenologischen Variation vorm Gegenstand, die Trennung von Differential und Differenziertem im Zusammenschmelzen von Schicksal und Bestimmung anhand eines lediglich eingebildeten, durch zeitpsychologische Experimente widerlegbaren Gedankenganges, im Küssen von Tod und Leben, er-

<sup>986</sup> Husserl, *Philosophie der Arithmetik I*, p. 111 ; *Idem, Erfahrung und Urteil*, p. 314, f.; p. 414; HUA XL, *Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918)*, p. 386.

scheint die Phänomenologie und erst recht Heideggers Philosophie wie ein monsterhafter Wachtraum und schürft eben nicht tiefer als alles, wogegen sie sich gewendet hatte. Dennoch: der Verschmelzungspunkt von Fatum und Bestimmung hat einen wahren Grund, den man der Philosophie nicht nehmen kann: die Seele als eine sich selbst bewegende Zahl oder Anzahl der Wesenheiten. „Sobald wir auf die letzten, elementaren Begriffe stoßen, hat alles Definieren ein Ende.“<sup>987</sup>

### 3.2 Schluss: Kritische Theorie und die Philosophie von Levinas können nicht in Phänomenologie aufgehen.

Noch nicht einmal Herbert Marcuse, wahrscheinlich der phänomenologischste, metaphysischste und trotzdem der konkreten Veränderung der Weltgesellschaft am meisten verpflichtete Denker der Frankfurter Schule hat das Aufgehen von Kritischer Theorie in Phänomenologie zugelassen, und dies nicht nur aufgrund seiner Abwendung von Heidegger.

Levinas betont wie oben bereits angeführt, diesmal im 1988 geführten Interview *L'Autre, Utopie et Justice*, dass das Gewicht, dass die Phänomenologie bei ihm selbst einnimmt, eigentlich auf Bergson zurückgeht. Bergson hat auch die in der Résistance kämpfenden Lehrer von Levinas in Straßburg ausgebildet, und es ist genau hier, und nicht bei Husserl oder Heidegger der Ausgangspunkt seines akademischen Denkens zu suchen (EN, p. 235, f). In Folge erfahren wir, dass er schließlich dazu gelangt ist, das Denken Adornos in einer längeren Erklärung anzuerkennen, die ich hier zu Beginn zitieren *muss*, denn sie scheint die einzige Stelle zu sein, wo er Adorno explizit erwähnt und sich darüber hinaus auch deutlich über den Heideggerschen Egotismus auslässt, den er nicht akzeptiert.

On peut en effet s'étonner que dans l'anthropologie de *SuZ* où toutes les articulations caractéristiques de la concrétude humaine, par-delà les traditionnels attributs de « l'animal raisonnable » sont ramenées, sous le titre d'*existentiels*, à un niveau ontologique, manque la philosophie de l'échange commercial où les désirs et soucis des hommes se confrontent et où l'argent – serait-il simple *Zuhandenheit*? – est une mode de la mesure rendant possible l'égalité, paix est « juste prix » dans cette confrontation, malgré et avant son *Verfallen* en capitalisme esclavagiste et en Mammon. Pensée à partir de la mienneté, l'authenticité doit rester pure de toute influence subie, sans mélange, sans aucune redevance, en dehors de tout ce qui compromettrait le non-interchangéabilité, l'unicité de ce moi de la „mienneté“. Moi à préserver par-dessous tout de la banalité vulgaire du pronom indéfini « on » où

<sup>987</sup> HUA XII, *Philosophie der Arithmetik*, p. 119.

le moi risque de se dégrader, même si le véhément mépris qu'inspire sa banalité médiocre peut vite s'étendre à la part juste du commun dans l'universel de la démocratie. J'appris tout récemment que le philosophe Adorno dénonçait déjà ce jargon de l'authenticité.<sup>988</sup> Ce jargon exprime pourtant une « noblesse », celle de sang et d'épée. Elle comporte ainsi d'autres menaces dans une philosophie sans vulgarité. L'unicité du moi humain, que rien ne devrait aliéner, est ici pensée à partir de la mort : que chacun meurt pour soi. Inaliénable identité dans le mourir ! [...] Le moi se tient au monde en relation avec les autres, certes, mais où personne ne saurait en vérité mourir pour pour personne d'autre. Et dans cet exister-à-mourir, dans cet *être-à-la-mort*, la lucidité de l'angoisse accède au néant sans s'en évader vainement dans la peur. (EN, p. 238)

Wir haben es im Ansatz bereits aufgewiesen wie die abstrakte, philosophische Reduktion der Phänomenologie, so materialistisch, ja so lebensweltlich, so Dasein, so Körper, so geschichtlich (= problemorientiert) sie sich auch gibt, für die Begriffsbildung in der Kritischen Theorie nicht hinreicht. Hierin stimmt sie mit Levinas überein, der schon in THI, p; 203 die lebensferne Husserls beklagt, Bloch bezeichnet die Phänomenologie ganz ähnlich als Prozessferne Total-Eidetik.<sup>989</sup> Natürlich kann man von diesem Problem eine Phänomenologie machen: aber wer beobachtet dann die Phänomenologie selbst? Das Problem ist im Grunde genommen kein paradigmatisches oder ontologisches Problem im Sinne einer vorausgehenden Klärung der Methoden, sondern ein kybernetisches. So sehr die Phänomenologie sich gegen den Systemgedanken sträubt, so ist sie doch selbst ein System geworden oder mit, bzw. in einem System entstanden. Dieses System ist das Apriori der Begriffe von Kritischer Theorie, die sich zwar auch an der Phänomenologie bedient, sie tut dies jedoch, indem sie sie an anderen Systemen spiegelt, so etwa am Historischen Materialismus, an der Psychoanalyse, der Soziologie und dem deutschen Idealismus.

Die Weihe, welche durch die idealistische Philosophie [...] verliehen wird, hängt notwendig mit dem unvollziehbaren Gedanken eines zeitlosen Subjekts zusammen. Indem der Materialismus diese Verbindung aufdeckt, entthront er den vergöttlichten Geist in gründlicherer Weise als der Irrationalismus [...] Alte und neue philosophische Lehren, welche die Ergebnisse der Analyse hypostasieren und Produkte der Abstraktion als den Grund oder die Elemente des Seins hinstellen, sind einseitig und beschränkt.<sup>990</sup>

<sup>988</sup> Die Phänomenologin Éliane Escoubas übersetzte in der Zeit des Interviews Adornos *Jargon der Eigentlichkeit* ins Französische.

<sup>989</sup> Bloch, *Das Materialismusproblem* ..., p. 91.

<sup>990</sup> Horkheimer, „Zum Rationalismusstreit ...“ in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. III, p. 29.



Bei dieser Spiegelung ist jedoch der Rückgang auf die Antike und mittelalterliche Philosophie fast gänzlich ausgespart worden. Levinas macht sich die Mühe, hinter den Vorhang der Husserlschen Aristoteles-Deutung zu blicken. Er gibt sich noch mehr Mühe, Heideggers Platon-Deutung zu widerlegen. Eine konsequente Historisierung der Phänomenologie wurde bislang trotzdem nicht unternommen. Ganz im Gegenteil, die Phänomenologie prägt in Gestalt der Hermeneutik einen Großteil unseres grundlegenden Verständnisses antiker Begriffe auf der Basis eines naturwissenschaftlich und historisch revidierten Idealismus. Auf jenen revidierten Idealismus und seine logisch – positivistische „Sichtweise“ auf die ihm vorangehende Philosophie, die von einer lebensphilosophischen Anthropologie der Gesellschaft und einem psychologistischen Personalismus begleitet ist, der ins Unbedingte abgeleitet, um sein eigenes Apriori aufzustellen, kann man nur konstruktiv Antworten, indem man den Phänomenologen mit Hilfe der Kritischen Theorie nachweist, dass ihre Prämissen von letztendlich durch Systemzwang ausgelöster Willkür gewählt sind, die wiederum, was das Residuum eines Subjektiven Faktors in dieser Theorie anbelangt, noch nicht einmal das wirklich Verwerfliche ist, sondern, dass dieses Residuum entweder nicht, oder weg erklärt wird.

Diese Lebensferne wird auch nicht überbrückt, wenn sich die Phänomenologie und auch Heideggers Denken kulturphilosophisch äußert, oder zu den Problemen der Psychophysik Stellung nimmt.

Es bleibt natürlich die Frage, was die Kritische Theorie davon abhält, nicht zu einer solchen Kulturphilosophie zu werden, da sie ja selbst eine Institution geworden ist. Während die Phänomenologie den Doppelcharakter Idee und Ideatum in das identifizierende Individuum verlegt, und dadurch stets wie Kant genötigt ist, das materiale Apriori durch das Bewusstsein oder den Geist zu schleusen (=Verstehen), ist dieser Doppelcharakter in der Kritischen Theorie in letzter Instanz von der Gesellschaft abhängig, in der das erkennende Subjekt produziert wird, um sich selbst zu produzieren.<sup>991</sup> „Elitäre Absonderung“ (in diesem Falle einer philosophischen Schule) ist unter ihrem Blickwinkel ein gesellschaftliches Resultat, und kein Einfall eines noch so originellen Professors oder Künstlers.<sup>992</sup>

Ein dialektischer Prozeß ist dadurch gekennzeichnet, daß er sich nicht als Wirkung aus einzelnen gleichbleibenden Faktoren begreifen läßt; seine Momente verändern sich vielmehr fortwährend gegenseitig in

<sup>991</sup> Alfred Schmidt, „Die <Zeitschrift für Sozialforschung> Geschichte und gegenwärtige Bedeutung“ in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. I, p. 42\*.

<sup>992</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 257, f.; p. 377.

ihm selbst, so daß sie nicht einmal radikal voneinander zu unterscheiden sind. So ist die Entwicklung des menschlichen Charakters zwar sowohl durch die ökonomische Situation als durch die individuellen Kräfte des bestimmten Individuums bedingt beide Momente bestimmen sich aber selbst fortwährend, so daß in der Gesamtentwicklung keines von ihnen als wirkender Faktor darzustellen ist, ohne das andere mit in diese Darstellung hineinzunehmen. Ähnliches gilt für die Wissenschaft als realen Prozeß. Ihre Begriffe sind gewiß durch die Objekte bedingt, gleichzeitig aber auch durch die subjektiven Faktoren der Forschung, wie durch die Methoden und die Richtung des theoretischen Interesses.<sup>993</sup>

Es ist im Gegensatz zum phänomenologischen Ansatz der reduzierenden Funktion des Bewusstseins die empirisch erfassbare und historisch begreifbare Reduktion (gerade eben des Bewusstseins) im Konkreten durch die Logik der Gesellschaft, von der die Kritische Theorie ausgeht. Diese Reduktion zu erfassen, versetzt einen in die Lage nach der eine Abnahme der Zerstörung, Verschwendung, Unterdrückung und Verdummung zu fordern, Vorschläge zu unterbreiten, anstatt dem Ekel ihr gegenüber zu verfallen.

Der hyletische Untergrund braucht hier eben nicht wie in der Phänomenologie ausgeklammert zu werden, um eine Grundlegung von Erkenntnis im Sinne einer Emanation zu fabrizieren. Der hyletische Untergrund bildet gerade den Überbau der im System verankerten philosophischen Ideologien und nicht umgekehrt. Die materiale Geschichte und ihre Resultate beanspruchen in der Kritischen Theorie keine ewige Wesensgeltung schlechthin, wie die dünnen Bestimmungen Heideggerscher „Geschichtlichkeit“.<sup>994</sup>

Die angebliche Neutralität der Philosophie Husserls und Heideggers ist mit dem Machtantritt Hitlers endgültig dahin. Man merkt hieran, dass das Verkünden von Neutralität selbst eine politische Tätigkeit ist.

Die Philosophie hat es aus guten Gründen vermieden, sich die geschichtliche Situation des von ihr angesprochenen Subjekts auf ihre materiale Faktizität hin näher anzusehen. Hier hörte die Konkretion auf, hier begnügte sie sich mit der Rede von der „Schicksalsverbundenheit“ des Volkes, vom „Erbe“, das jeder Einzelne zu übernehmen hat, von der Gemeinschaft der „Generation“, während die anderen Dimensionen der Faktizität unter den Kategorien des „Man“, des „Geredes“ usw. abgehandelt und auf diese Weise dem „uneigentlichen“ Existieren zugewiesen wurden. Die Philosophie fragte nicht weiter nach der Art des Erbes, nach der Seinsweise des Volkes, nach den wirklichen Mächten und Kräften, die die Geschichte sind. So begab

<sup>993</sup> Horkheimer, „Materialismus und Metaphysik“ in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. II, p. 17.

<sup>994</sup> Alfred Schmidt, „Die <Zeitschrift für Sozialforschung> Geschichte und gegenwärtige Bedeutung“ in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. I, p. 7\*.

sie sich jeder Möglichkeit, die Faktizität geschichtlicher Situationen begreifen und gegeneinander entscheidend abheben zu können. Dafür bildete sich aber allmählich, unter ständig verflachender Aufnahme der fruchtbaren Entdeckungen der existenzialen Analytik, so etwas wie eine neue Anthropologie heraus, die jetzt die philosophische Begründung des vom heroischen Realismus entworfenen Menschenideals übernimmt.<sup>995</sup>

Der Phänomenologe „schaut“ die Wesenheit, welche die Welt dann gleichermaßen in reine Intuition einwickelt. In der Kritischen Theorie ist nicht das Bewusstsein, sondern die Gesellschaft die Kontraktion der Wesenheit.

Phänomenologisch zu beschreiben, wie die Welt ist, um dann apodiktische Evidenz ihrer Existenz zu erhalten und diese Darstellbar zu machen, belässt den Forschungsgegenstand unangetastet. In der Kritischen Theorie verändert sich jedoch nicht nur das Bewusstsein während der Analyse durch die Klärung des Gegenstandes zu einem geklärten Wissen hin, womit sich dann auch der Forschungsgegenstand in gewisser Weise im Bewusstsein ändert. Die Interaktion mit der Gesellschaft<sup>996</sup> ersetzt das gleichbleibende Maß von endlicher Korrelation der Idee und des Ideatums im Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen, und stellt sich einem Input-Output-Schema von Erkenntnis und Unwissen durch dialektische Wechselwirkung entgegen. Verschiedene arbeitsteilige Erkenntnisgebiete dahingehend überbrückt, dass das Wissen sich eben nicht wie Husserl und Bergson an der Intuition und dem Wissenschaftsdenken festklammert.<sup>997</sup>

Horkheimer hat [...] die Problematik modernen Philosophierens inhaltlich vorangebracht. Seine eigenen Denkmotive entfalten sich stets am konkreten Material gegnerischer Positionen. So ergibt sich sein Entwurf einer materialistischen, sozialpsychologisch angereicherten Theorie des historisch-gesellschaftlichen Prozesses nicht zuletzt aus der eingehenden Kritik der geisteswissenschaftlichen Methode Dil-

---

<sup>995</sup> H. Marcuse, „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung“ in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. III, p. 186. Im selben Jahrgang schreibt Hugo Marx, p. 139: „Die Philosophie der Deutschheit ist auch die der Hochschule. Ein so repräsentativer Philosoph wie Heidegger verkündet in seiner Rektoratsrede: Wir wollen uns selbst. Wissenschaft ist Wissen um das Volk und seinen Auftrag. Die Aufgabe der Studenten wie der Lehrer ist Dienst am Volk in der dreifachen Form des Arbeitsdienstes, des Wehrdienstes und des Wissensdienstes. So erhalten sie die geistige Welt, die einem Volke die Größe verbürgt.“ Man sieht in dem Text von Hugo Marx weiterhin, wie der philosophische Antibiolgismus in Bezug auf die Rasse etc. diesmal durch den „Nachfolger“ Cohens in Marburg, Erich R. Jaensch in eine politisch-theologische Richtung gelenkt wird, die wir versucht hatten, im Mittelteil zu besprechen.

<sup>996</sup> „Die vernünftige Arbeit zur Bekämpfung des Todes, das produktive Verhalten, dass sich aus dem *horror vacui* ergibt, ist die bewusste solidarische Arbeit zur Verbesserung der menschlichen Verhältnisse [...]“ Horkheimer, „Zu Bergsons Metaphysik der Zeit“ in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. III, p. 332.

<sup>997</sup> Horkheimer, „Zu Bergsons Metaphysik der Zeit“ in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. III, p. 335.

theys, der Jasperschen Weltanschauungspsychologie, der Daseinsanalytik Heideggers und der philosophischen Anthropologie Schelers. Die wichtigsten Studien hierzu sind: *Geschichte und Psychologie* (1932), *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* (1935), *Egoismus und Freiheitsbewegung* (1936), eine Arbeit übrigens, die zum Besten zählt, was Horkheimer je geschrieben hat, schließlich *The Relation between Psychology and Sociology in the Work of Wilhelm Dilthey* (1939).<sup>998</sup>

Wenden wir uns von der Ideologie und den Institutionen zur Utopie, so soll in der Phänomenologie das *Noch Nicht* in ein Inneres verwandelt und somit handlungsanweisend werden. Befreit wird das Innere jedoch nur, wenn erkannt wird, dass diese Handlungsanweisung nicht nur aus philosophischem Wissensdurst, sondern eben auch durch gesellschaftlichen Zwang hervorgerufen wird.

Der junge Levinas spricht im Angesicht des Krieges von etwas, was über die empirische Welt hinausragt: *le bien* – er spricht also von *Gütern* sowie vom *Guten* in einem.

Bei Heidegger fehlt Levinas zu Folge der *Hunger* – auch hier Lebensferne – man kann diese Verwendung des Wortes *bien* genau wie *le visage* ganz, aber eben nicht nur im Durkheimianischen Sinne lesen (TA, p. 75, f.).<sup>999</sup>

Man denke z. B. an Bourdieu welcher versuchte, auch die (ungleiche) Verteilung symbolischen Kapitals zu erfassen, eine „asymmetrische“ Beziehung zu *autrui* also. Auch hier wieder ist das Vokabular von Levinas dialektisch im Sinne des Einzelnen (der Andere), des Allgemeinen (die Anderen) und des Besonderen (das Andere).

Levinas und die Denker der Kritischen Theorie sehen den Humanismus durch den Totalitarismus in Gefahr. Phänomenologie ist hierbei nur noch ein transzendentes Moment in der Freiheitsfrage – So sieht es auch Levinas in seinem 1940 erschienenen Artikel *L'œuvre d'Edmond Husserl*.<sup>1000</sup>

Marcuse erwähnt den empirischen Teil von *le bien* und markiert ihn als eine Selbstverständlichkeit, als Prämisse: „Distribution of the necessities of life regardless of work performance, reduction of working time to a minimum, universal all-sided education toward exchangeability of functions—these are the preconditions but not the contents of self-determination.“ (ODM, p. 47). Levinas richtet sich gegen die Kommerzialisierung des Werkes, im Prinzip gegen die trennende Kraft

<sup>998</sup> Alfred Schmidt, „Die ‚Zeitschrift für Sozialforschung‘ Geschichte und gegenwärtige Bedeutung“ in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. I, p. 27\*.

<sup>999</sup> Benny Lévy, *Visage continu. La pensée du Retour chez Levinas*, Lagrasse : Verdier, 1998, p. 96, ff.

<sup>1000</sup> EDE, p. 36; p. 58; p. 62; p. 70.

des Geldes generell und gegen die daraus resultierende Anonymität (vgl. oben p. 32).

Das Bestreben der bürgerlichen Gesellschaft nach Sicherheit und Expansion ist Levinas wie Marcuse und Adorno ein Dorn im Auge, der das Subjekt entleert. Gerade die Abgrenzung der Individuen durch das Eigentum bringt das normale Mitglied in die Situation einer Identitätskrise, es:

[...] löst seine Paranoia durch die Teilnahme an der kollektiven ab und klammert leidenschaftlich sich an die objektivierten, kollektiven, bestätigten Formen des Wahns. Der horror | vacui, mit dem sie sich ihren Bündeln verschreiben, schweißt sie zusammen und verleiht ihnen die fast unwiderstehliche Gewalt. Mit dem bürgerlichen Eigentum hatte auch die Bildung sich ausgebreitet. Sie hatte die Paranoia in die dunklen Winkel von Gesellschaft und Seele gedrängt. Da aber die reale Emanzipation der Menschen nicht zugleich mit der Aufklärung des Geistes erfolgte, erkrankte die Bildung selber. Je weniger das gebildete Bewusstsein von der gesellschaftlichen Wirklichkeit eingeholt wurde, desto mehr unterlag es selbst einem Prozeß der Verdinglichung.<sup>1001</sup>

Gerade in der Wissenschaftskritik merkt man diese Tendenz: „[...] the most abstruse metaphysics has not exhibited such artificial and jargonic worries as those which have arisen in connection with the problems of reduction [...].“ (ODM, p. 191). Die Sklaven der entwickelten, industriellen Zivilisation seien sublimierte Sklaven, nicht aufgrund der Arbeitszeit oder der Härte der Arbeit, sondern durch ihre Reduktion zum Instrument, zum Ding.<sup>1002</sup> „In the East, the gradual reduction of direct political controls testifies to increasing reliance on the effectiveness of technological controls as instruments of domination.“ (ODM, p. 23).

Das überschneiden von Marxismus und Phänomenologie wird gewährleistet durch philosophischen Aspekte von Psychoanalyse. Es gibt, in der Kritischen Theorie wie im existentialistischen Marxismus keine historisch hergeleitete Vermittlung des marxistischen und des phänomenologischen Denkansatzes, sondern eine historische Kritik an der Phänomenologie, was es unmöglich macht, sich weiterhin einzig an phänomenologischen Mitteln zu bedienen. Die Phänomenologie kam einem Großteil der „philosophischen“ Marxisten sehr gelegen: durch eine Kritik an ihr konnten sie ihre eigene Bewusstseinsphilosophie weiterentwickeln, ohne dass sie mit größerem Schaden des Idealismus bezichtigt werden konnten. Im Westen gelten solche „Verräter am wissenschaftlichen Sozialismus“ heute noch als „Marxisten“.

<sup>1001</sup> Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 206, f.

<sup>1002</sup> Francois Perroux, *La Coexistence pacifique*, Paris: PUF, 1958, vol. III, p. 600.

Die Psychoanalyse, die Phänomenologie und auch die Soziologie Durkheims sind aus marxistischer Perspektive „Apologien des Bestehenden“ – Bei Levinas wird die Psychoanalyse durch Einflüsse Charles Blondels, aber auch durch die psychologische Kraft russischer Romane oder dem *Zauberberg* ausgespielt (CP, p. 192). Dennoch bleibt ein Rudiment von ihr präsent: ein neuer Begriff des Traumas. Durkheim, aus dessen Schule Blondel entwachsen ist, wird von Levinas wiederum mit Bergson konfrontiert, hieraus entsteht dann die „Dialektik der sozialen Zeit“ usf. Die Strategie von Levinas und der Kritischen Theorie sind sich auch von dieser Seite aus ähnlich, heute würde man wohl das hier jedoch schlicht unpassende Wort Hybridität dafür verwenden. Der orthodox – marxistische Ansatz gilt Levinas wie der Kritischen Theorie als totalitär. Marcuse bewertet wie Levinas beide Großgesellschaften, den real existierenden Sozialismus sowie den Westen als totalitär und / oder oppressiv. Wenn die gegebene Gesellschaft Objekt der Kritischen Theorie wird, „which aims at the very structure of this society, present in all particular facts and conditions“ wird der ideologische und politische Charakter einer Institution sichtbar, der „beyond the fallacious concreteness of positivist empiricism“ geht. Hierzu wird die kritisierte Phänomenologie gebraucht, sie transponiert den Positivismus ins Transzendente und macht ihn somit kategorisch angreifbar. Damit ist es jedoch nicht getan. In den beiden Großgesellschaften stabilisieren die Wissenschaften, auch diejenige Husserls,<sup>1003</sup> die gesellschaftlichen Strukturen hin zu einem totalitären Ganzen, und führen zu einer „repressive reduction of thought.“<sup>1004</sup>

Zur Apologie ihrer verkehrten Gestalt ermuntere die Gesellschaft die Individuen, die eigene Individualität zu hypostasieren und damit ihre Freiheit, steht in der *Negativen Dialektik* (GS 6, p. 221; vgl. p. 293). Neurosen sind hier wie bei Levinas der Traumatismus durch autrui Stützen der Gesellschaft.

Formal logic foreshadows the reduction of secondary to primary qualities in which the former become the measurable and controllable properties of physics. The elements of thought can then be scientifically organized — as the human elements can be organized in the social reality. Pre-technological and technological rationality, ontology and technology are linked by those elements of thought which adjust the

<sup>1003</sup> „With respect to the institutionalized forms of life, science (pure as well as applied) would thus have a stabilizing, static, conservative function. Even its most revolutionary achievements would only be construction and destruction in line with a specific experience and organization of reality. The continuous selfcorrection of science—the revolution of its hypotheses which is built into its method — itself propels and extends the same historical universe, the same basic experience.“ (ODM, p. 169)

<sup>1004</sup> ODM, p. 110, f.

rules of thought to the rules of control and domination. Pre-technological and technological modes of domination are fundamentally different — as different as slavery is from free-wage labor, paganism from Christianity, the city state from the nation, the slaughter of the population of a captured city from the Nazi concentration camps. However, history is still the history of domination, and the logic of thought remains the logic of domination. (ODM, p. 142)

Der ich möchte schon sagen Klassizismus, die Anwendung der Griechen durch insbesondere Heidegger und Husserl auf die moderne Philosophie nimmt ebenso eine andere Färbung an in der KT, denn jener Rückblick wird ausgeweitet, nicht nur eine bestimmte Haltung dem Tod gegenüber fällt hierbei in Betracht, sondern der *Eros*:

The [...] romantic pre-technical world was permeated with misery, toil, and filth, and these in turn were the background of all pleasure and joy. Still, there was a ‚landscape‘, a medium of libidinal experience which no longer exists. With its disappearance (itself a historical prerequisite of progress), a whole dimension of human activity and passivity has been de-eroticized. The environment from which the individual could obtain pleasure—which he could cathect as gratifying almost as an extended zone of the body—has been rigidly reduced. Consequently, the ‚universe‘ of libidinous cathexis is likewise reduced. The effect is a localization and contraction of libido, the reduction of erotic to sexual experience and satisfaction (ODM, p. 76).

Es wird heute wieder unterstrichen, dass die „identification of the objects of thought“ auf einer „social basis“ beruht.<sup>1005</sup> Die Lebenswelt Husserls kann wie das trennende Kapital von Marx als ein begrifflich verfasstes Bild angesehen werden, aus dem wir kaum noch ausbrechen können.<sup>1006</sup>

Der prägende Unterschied von Historischem Materialismus und Phänomenologie ist derjenige, dass wir die Bedingungen für die Begründung des Kapitalbegriffes in der politischen Ökonomie verortet finden – einem empirisch erfassbaren Körper, selbst wenn das Kapital ein idealisierender Begriff ist.<sup>1007</sup>

Der Lebensweltbegriff wird von Husserl zur Grundlage der analytischen Erforschung einer jedweden Bedingung gesetzt: was im Eidos statthat, fungiert für das Faktum als unübersteigbare Norm (Husserl, Ideen I, § 145, p. 301).

Die formale Ontologie bezieht sich ohne die Lebenswelt nur in „[...] leerer Allgemeinheit auf eine mögliche Welt überhaupt, aber, ungleich der Ontologie im rea-

<sup>1005</sup> Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, 13, p. 202.

<sup>1006</sup> „[...] ein Dispositiv, [...] das uns in dem Sinne gefangen hält, dass uns bestimmte Vorgänge aufgrund unserer fixierten Beschreibungen wie ein Stück Natur erscheinen, von dem wir uns nicht mehr zu lösen vermögen.“ (Honneth, *Pathologien der Vernunft*, p. 224).

<sup>1007</sup> Vgl. Ernest Mandel, *Late Capitalism*, London: NLB, 1975, p. 18.

len Sinne, entfaltet sie diese Idee nicht nach den einer Welt wesensnotwendigen *Strukturformen* [...]“.<sup>1008</sup> Man könnte es dem mit Husserl in Kontakt stehenden Simmel nicht nur lediglich unterstellen, das eidetische und das empirische Moment zugleich für eine Gesellschaftstheorie zuerst genutzt zu haben.<sup>1009</sup>

Tomoo Otaka formulierte und durchleuchtete Husserl bereits in den 30er Jahren genau in diesem Sinne. (Das Buch ist 2013 in einer Neuauflage erschienen und scheint in Frankreich weitestgehend unbekannt zu sein.) Simmels von Lazarus übernommener Begriff, oder besser die Weltauffassung, dass gerade die soziale Welt aus Seinsprovinzen aufgebaut sei ist unschwer in den Regionalontologien Husserls wieder zu erkennen. Das Eidos ist der „materialistischste“ Term Husserls, und auch Otaka geht wie wir bis auf Schleiermacher zurück, um dies zu erläutern.<sup>1010</sup> Der Frankfurter Schule ist all dies bekannt gewesen, die Phänomenologie wurde von ihren Gründern nicht nur bei ihren Meistern Husserl und Heidegger studiert, sondern auch vom Institut genauestens observiert.<sup>1011</sup>

Husserl ist damit parallel zu Freud und Lukács, Bloch und Benjamin an den Wurzeln der Kritischen Theorie anzusiedeln. Wie wir wissen, haben Lukács und Bloch Simmels Vorlesungen besucht, Lukács hat zudem bei Max Weber studiert. Sie sind aber nie davon abgewichen, das Fragmentarische der deutschen Weltbildsoziologie zu kritisieren. Simmel sei nicht darüber hinausgegangen, den vaporisierten Zustand der Gesellschaft zu beschreiben – es fehle, trotz der Universalität seiner Arbeit das typisch kritische Element in dieser Form von Soziologie.

Spätestens nach dem zweiten Weltkrieg wandelte sich in Frankreich wie zuvor in der Weltbildsoziologie, die soziale Frage durch die Aufnahme der Phänomenologie um in „Daseinsproblematik“. Begleitet wurde dies von einer darauf fußenden Wiederaufnahme von rechtshegelianischem Denken. Es kommt somit zur abermaligen Reproduktion der bürgerlichen Kategorienlehre in der Philosophie.<sup>1012</sup>

Nimmt man die gegenseitige Ausscheidung von Phänomenologie und Historischem Materialismus als ein die ganze philosophische Analyse steuerndes Axiom, so ist es auch möglich, die Phänomenologie der historisch-materialistischen Geschichtsschreibung zu öffnen, und dem historischen Materialismus die Phänomenologie als legitime Methode in der Subjekttheorie beiseite zu stellen. Was dabei

---

<sup>1008</sup> Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 103, p. 240.

<sup>1009</sup> Gary Backhaus, „Georg Simmel as an Eidetic Social Scientist“, p. 261.

<sup>1010</sup> Otaka, *Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband*, p. 199, f.

<sup>1011</sup> Es findet sich eine Rezension von Otakas Buch durch D. Sternberger in Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. II, p. 114, f.

<sup>1012</sup> Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, p. 251-268; Beyer, *Hegelbilder*, Kap. 16.



herauskommt, sahen wir nirgends deutlicher als im Nachkriegsfrankreich, wo fast sämtliche Philosophie von Phänomenologie durchdrungen war. Somit ist es auch einsichtig, wieso Heidegger sich größerer Beliebtheit erfreut hat, als der „geschichtsvergessene“ Husserl.<sup>1013</sup> Die Phänomenologie wird heute als wenn nicht überwundenes, so doch als einschränkbares Wissensgebiet abgehandelt und hat seinen kanonischen Platz in der Wissenschaftslandschaft gefunden. Anders sieht es mit Heidegger und den sich auf ihn stützenden Philosophen aus. Durch die generische Philosophie Heideggers, die ähnlich der hegelschen jedem transzendental heimatlos Gewordenen eine Möglichkeit des Unterschlupfes überlässt, besteht keine Klarheit darüber, wie Heidegger zu kanonisieren sei.

Die Interpretation von Heideggers Philosophie hat eine Indexfunktion für den politischen Zustand der Philosophie. Der „politisch korrekte“ Heidegger wird mit Levinas und Sartre gelesen. Nur durch Husserl wird Heidegger transparent, der methodische Imperativ: „zurück zu Husserl“ ist insofern nicht unbegründet.

Der philosophische Bildbegriff, die Verdinglichung und die Individuation wurden unter den Aspekten der Wahrnehmung, des Gedankens, der Phantasie und ihrer Beziehung zueinander im Hinblick auf die daraus resultierenden Erkenntnisse für die Vernunft behandelt.

Unterstrichen wurde die Theorie über das „Simulakrum“, die im Nachkriegsfrankreich eine umfassende Erweiterung erfuhr. Beim Kapitel über das Eidos, bzw. den Bildbegriff versuchte ich, die Positionen von Platon und Aristoteles zu rekonstruieren. Hierbei nahmen die Interpretationen antiker Philosophie seitens der Neukantianer und der Schule Schleiermachers eine propädeutische Funktion ein, das weite Entstehungsfeld der Phänomenologie zu konturieren. Die Kritik Husserls an verschiedenen Philosophen ist zusammen mit seiner und Heideggers Geschichtsauffassung ein Leitfaden dabei gewesen.

Die Analyse der Individuation in den Systemen der Aufklärungsphilosophie abhandelnd wurde die Beziehung zum deutschen Idealismus darzustellen versucht. Beim Begriff der Hypostase, der hier als eine vieldeutige Vorstufe eines individuierten Gegenstandes vorgestellt wurde sind zwei Dinge hervorzuheben. Zum einen der *hiatus rationalis*, bei dem Übergange der Reflexionsbewegung bezüglich eines Gegenstandes oder Phänomens zerschnitten werden. Andererseits warnt der Begründer des heutigen Wissenschaftsgebäudes, Aristoteles schon davor, falsche Übergänge von einer auf eine nächste wissenschaftliche Ordnung zu vollziehen.

---

<sup>1013</sup> GA 14, *Zur Sache des Denkens*, p. 147, ff. Diese Auffassung zu widerlegen versucht: Karl – Heinz Lembeck, *Gegenstand Geschichte*, Dordrecht: Kluwer, p. 9.

Wie Freud feststellte, schrecke der neurotische Intellekt nicht davor zurück, derart falsche Synthesen zu einem System auszubilden. Es laufen also beim Analysieren der Phänomenologie und ihrer Zeit zwei Gefahren ineinander, die sich wechselseitig bedingen: das Zerfallen der Welt in gleichgültig nebeneinander bestehende Einzeltatsachen, die jeglicher Teleologie widerstreben, und eine Art Scheindialektik, die um jeden Preis alles aufsaugen will, um sich über die „Weltbilder“ der Wertphilosophie, der Geschichtsphilosophie und des Neukantianismus zu erheben. Das systematische Verhältnis des Nationalsozialismus zur phänomenologischen Methode, und die Kritik daran im Westmarxismus ist dementsprechend die letzte Schwelle zum Zugang der Philosophie von Levinas von unserer Seite aus. Es wurde das Verständnis von Vernunft bei Husserl aufgezeigt, um zu Heidegger überzuleiten. Bei Heidegger standen die Frühwerke und die Vorlesungen über die Phänomenologie im Vordergrund, doch es wurde die Ansicht vertreten, dass Heidegger im Wesentlichen nicht von seiner allgemeinen Einstellung der (Philosophie-) Geschichte abgerückt ist. Es wurde das von Waldenfels vernachlässigte Eingehen der kritischen Theorie auf die Phänomenologie neu aufgeschlüsselt, und nach Parallelen in der marxistischen Phänomenologie in Frankreich gesucht. Da Levinas trotz seiner Ausbildung in Deutschland und seiner Herkunft als „französischer“ Philosoph bezeichnet wird, wollte ich zeigen, dass der Einfluss der Durkheim-Schule auf Levinas nicht gering war, und dass er von dort aus begonnen hat, die Phänomenologie sozusagen soziologisch zu kritisieren. Zudem sind es die Interpretationen klassischer Philosophen von Brunschwig, mit denen Levinas die deutsche Phänomenologie und auch Denker wie Bergson und Sartre konfrontiert. Der Schluss der Arbeit, der von dem Ehrgeiz gespeist wird, den Einheitscharakter der Philosophie trotz der zuvor beschriebenen Brüche zu betonen, schließt mit dem Verweis auf die unverdeckte Ähnlichkeit der Philosophie auf beiden Seiten des Rheins. Die Philosophie von Levinas spiegelt die Probleme ihres Zeitgeistes an der epischen Hoffnung, dass die symbolische, aber genau dadurch eben direkte Politisierung der Phänomenologie von der Theorie in die ethische Praxis übergeht. Die willkürliche Abschwächung des orthodoxen Marxismus seitens der Kritischen Theorie kann mit der Vorsicht Levinas diesbezüglich einhergehen. Die Wissenschaft wird der Objektivität stets unterliegen, die sie zu beherrschen sucht. Das Projekt der Philosophie, sich durch subjektive Abstraktionsversuche an den Phänomenen abzukämpfen, verlängert sich über ihren Tod hinaus in der simplen Geste, nichts für sich behalten zu wollen. Ihre Intuition deckt sich somit mit dem

Verrat am Geheimnis der Kategorien, die unsere Seele dazu befähigen, einer Freiheitlichen Lebensweise entgegenzustreben.

In der phänomenologischen Methode kann man die idealistischen Überreste der „Anstrengung des Begriffs“ aufspüren, ohne die Philosophie nicht beginnen, noch die Transformation ihrer Kategorien überdauern könnte. Mit einer Methode – die immer Kunst und nicht Natur ist<sup>1014</sup> – verhält es sich genau wie mit den *wirklichen* „hundert Talern“<sup>1015</sup> in einer „Knotenlinie von Maßverhältnissen“<sup>1016</sup> – es kommt darauf an, wer sie in den Fingern hat.

Das begriffliche Bild, Affekt der ökonomisch-historischen, ethischen Lage der institutionalisierten Wissenschaft bestimmt das Verhältnis von Vernunft und Natur. Es determiniert die Möglichkeiten über des „Geredes“,<sup>1017</sup> und auch das, was öffentlich geliebt werden darf, und auch was sich berühren kann unter den Augen aller.<sup>1018</sup> Es ist möglich, die Affekte dieses stellvertretenden Bestimmens unter Zuhilfenahme der Sozialtheorie präziser als Heidegger in seiner Umschreibung des „Man“ auszudrücken: die Kommunikation versperrt uns eine rein physikalische Erklärung des Seins.<sup>1019</sup> Man kann das Vokabular der Physik nicht auf die Instabilität vitaler Phänomene anwenden.<sup>1020</sup> Diese Unmöglichkeit umfasst bei Nietzsche und Bergson auf das gesamte Gebiet der Sprache.<sup>1021</sup> Die Folgerung kann nur sein, dass formal-rationale Maßnahmen die Möglichkeit *materialer Irrationalität* in sich bergen.<sup>1022</sup>

Das Aufkommen der Phänomenologie bildet in einem solchen Kräftewirbel die wichtigste Epoche in der Geschichte der notwendigen Subjektivierung des philosophischen Materialismus angesichts der Alleinherrschaft der Instrumentellen Vernunft. Sie begünstigt durch ihren eigenen instrumentellen Charakter den Ausbruch aus diesem quasi geschlossenen System der transzendentalen Wesensgeltung.

---

<sup>1014</sup> AA XVI, p. 799 (3362).

<sup>1015</sup> AA III: *KrV*, I, 2. Abteilung, 3. Hauptstück, 4. Abschnitt, p. 401.

<sup>1016</sup> Hegel, Werke III: *Wissenschaft der Logik*, I. T., I. Buch, 3. Abschnitt, II. Kap., B, p. 445-452.

<sup>1017</sup> GA 2, SuZ, § 35, p. 224, ff.

<sup>1018</sup> „Aufzucht der Jungen heißt beim Menschen vor allem Sprechen lehren. Sippen- und Autoritätsverhältnisse sind in der Rede bestimmt und tradiert. Noch unsere Träume sind vom Wort durchdrungen.“ [Hans Jonas, *Wandel und Bestand*, Frankfurt: Klostermann, 1970, IV, p. 23].

<sup>1019</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, 3. Teil, II, p. 341.

<sup>1020</sup> Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Article 7°, § 1, p. 103; Comte, *Cours de philosophie positive*, Tome III. 40° leçon, p. 273, sqq.; gefunden bei Canguilhem, *The Knowledge of Life*, I, 1, p. 10.

<sup>1021</sup> Nietzsche, KSA I, *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873*, p. 878, sq.; Bergson, *Essai sur les donnés immédiats de la conscience*, p. 173; Adorno, GS 6, *Negative Dialektik*, III, p. 365.

<sup>1022</sup> Münch, *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 1991, Teil I, Die Reproduktion von Sinn, p. 61.

Phänomenologie ist von einem kantischen Gesichtspunkt aus nicht neu.<sup>1023</sup> Dem steht beispielsweise die Auffassung entgegen, dass der Rückgang bis auf Kant und den deutschen Idealismus nicht zur Klärung des letzten Sinnes der Husserlschen Phänomenologie führen, sondern höchstens umgekehrt die Phänomenologie dazu beiträgt, den Idealismus in neuem Lichte zu beleuchten.<sup>1024</sup> Doch was hat sich am Begriff der Monade verändert? Husserl trägt mit seinem Eidos keine neue philosophische Weltauffassung aus, jedoch auch keine alte, denn er kennt sich mit Philologie nicht sehr gut aus, wie er Julius Stenzel schrieb (siehe diese Arbeit p. 174). Das Selbe behauptete Gadamer von Heideggers Griechischkenntnissen. Der von beiden vertretene „Platonismus“ darf also unbescholten als Zeitgeistphänomen betrachtet werden, und nicht als kunstvolle Erneuerung der Philosophie.

Claude Romano, der junge Adorno und auch Levinas halten sich vor einer historischen Untersuchung der Phänomenologie fern.<sup>1025</sup> Heutige Versuche, die Phänomenologie zu historisieren, sie den Sozialwissenschaften auszuliefern und auch sie mit Levinas zu überwinden geschehen überwiegend im Kollektiv oder in Sammlungen.<sup>1026</sup>

Man definiert sie wie Sartre und Romano als Suche nach einer Vernunft des „Infrarationellen“, das Sensibilität und Vernunft vereinigt.<sup>1027</sup> Ihr Kampf mit der Dialektik ist demnach aus.

Es scheint der Übergang von Phänomenologie zu Theologie und die Unschädlichmachung der Dialektik nahezu vollzogen, ohne dass der Wunsch von Feuerbach vollständig in Erfüllung gegangen wäre, die Theologie in Anthropologie aufzuheben. Der moderne Anfang dieses Kampfes, aus dem sich viele neue Perspektiven, aber auch ein „Existentieller Dekubitus“ (Levinas) gebildet hat, wurzelt im Gefecht zwischen Hegel und Schleiermacher im Streit darüber, was Dialektik, und was eine Idee ist, wenn man daran denkt, dass Schleiermachers Platon-Übersetzung der Idee als Form und Kraft ein schweres Gewicht zukommen lässt, und bei Hegel die Idee in der großen Logik eigentlich kaum ausformuliert wird, sondern sie sich am Ende ins Leben selbst entäußert. Hegels „geschlossene“ Logik zerstört

<sup>1023</sup> Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton UP, 1979, p. 8.

<sup>1024</sup> Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, p. 60.

<sup>1025</sup> Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Avant-propos, 20 und 1<sup>o</sup> Partie, Introduction, p. 30; Levinas, THI, Introduction, p. 13; EDE, *Réflexions sur la « technique » phénoménologique*, p. 157; Adorno, GS 1: *Die transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, p. 11.

<sup>1026</sup> Siehe die Sammelbände der Herausgeber: J.-L. Marion, 2000; Benoist / Karsenti, *Phénoménologie et Sociologie*, Paris: PUF, 2001; Kerszberg, *De Kant à la phénoménologie*, Toulouse: PU Toulouse, 2003; Katz / Trout, 2005; Fontaine / Simon, 2007; Frère / Laoureux, *La phénoménologie à l'épreuve des sciences humaines*, Berlin: Peter Lang, 2013.

<sup>1027</sup> Romano, *Au coeur de la raison, la phénoménologie*. Epilogue, p. 949.

sich in sich quasi von selbst, wenn sie als immanente Idee zum Leben selbst übertritt, und ihr dabei alle formalen Gedanken ausgehen.<sup>1028</sup> Was uns heute von seiner Logik übrig bleibt, ist seine Phänomenologie<sup>1029</sup> – was wiederum Im Sinne W. R. Beyers in Frage stellt, ob Hegels Logik wirklich geschlossen ist. Das Begriffskompendium von Marx schließt die Vorstellung einer abgewandelten Version von Hegels Logik zumindest ein (das Kapital bei Marx entspricht der Universalität des Wesens bei Hegel). Selbst die Geschichtsphilosophie und der Neukantianismus lesen Kant unter dem Einfluss des Hegel-Bildes. „The philosophical transcendental itself made German idealism possible and with it Marxism, then phenomenology and Heidegger’s fundamental ontology.“<sup>1030</sup>

Der Kant von Heidegger, der gesamte Existentialismus, Kierkegaard, der junge Schelling, die Frankfurter Schule sind ohne Hegels *Phänomenologie* kaum denkbar. Abstrus ist der Fakt, dass die Ahnenlinie Hegels den Begriff der Phänomenologie verbannte, während diese Denkweise bei den von Schleiermacher beeinflussten Philosophen bis Heidegger ins Zentrum der Philosophie rückte.

Die schleierhaft verlaufende Transition von Hegel zu Husserl und Heidegger finden wir zumeist in französischen Arbeiten dargestellt. In Frankreich entstand trotz diesem waghalsigen Unterfangen, in Hegel – Husserl – Heidegger eine kontingente Entwicklung der deutschen Philosophie zu registrieren, eine scharf konturierte Trennung zwischen dem Phänomenologie-Begriff Husserls und Hegels. Das deutsche Ende des Idealismus befindet sich hier nicht irgendwo zwischen Hegel und Husserl, sondern einerseits in Marx, andererseits bei verschiedensten Heideggerianern, während die idealistische Denkrichtung in Frankreich angesichts des cartesianischen Materialismus zu einem thomistisch geprägten Vehikel der Theologie in Gestalt des Spiritualismus wurde, dass zum Materialismus in Opposition geht.

Gibt es nicht vielleicht doch eine grundlegende Ähnlichkeit zwischen Hegel und Husserl? Das Maß bei Hegel ist die Kollision von Quantität und Qualität – der Fehler und das Missverhältnis sind demnach nichts dem Maß intrinsisches, es handelt sich hierbei um einen materiellen Schematismus, der durchaus mit der Eidos-Konzeption vereinbar sein könnte. Das Maß trägt die Differenz des Absoluten und Relativen in sich, was bedeutet, dass nur weil es vielleicht das richtige ist, es noch lange nicht richtig eingesetzt sein muss, wie etwa bei den erwähnten hundert

---

<sup>1028</sup> Hegel, Werke V: *Die Wissenschaft der Logik*, 2. T., 3. Abschnitt, I. Kap., p. 247.

<sup>1029</sup> Hegel, Werke V: *Die Wissenschaft der Logik*, 2. T., 3. Abschnitt, II. Kap., p. 272.

<sup>1030</sup> Noica, *Becoming within Being*, vol. 2, p. 357.

Talern. Das Maß ist weder ein formaler Artunterschied noch eine Individualdifferenz, die von der Materie verursacht wird. Es hat die Qualität einer *differentia proxima*. Es ist ein Unterschied zwischen zwei Unterschieden, in der Art, wie sich die aristotelische *ousia* sich in sich selbst unterscheidet, in der Art von Heideggers ontologischer Differenz.

Diese Arbeit siedelt Phänomenologie und Dialektik zwischen zwei philosophischen Maßlosigkeiten an. Es handelt sich hierbei einmal um die Hybris des falschen Überganges von einer Ordnung der Dinge in eine andere, und zum Zweiten um den erkenntnistheoretischen Kurzschluss, den *hiatus rationalis*, der nach Fichte entsteht, wenn die Übergänge im Bewusstsein zerschnitten werden.

Die universelle Definition des Menschen hängt an diesem *défiler*. Die Frage nach der Gewalt dieser beiden Chimären nannte Hegel das „Monstrieren der Indifferenz“ bei der die Grenze, also jenes, was zum Begreifen nötig ist, entfernt wird.

Bei Baudelaire betrifft die Not des dinghaften Geistes<sup>1031</sup> nicht nur eine rein „materielle; sie betrifft die poetische Produktion.“<sup>1032</sup> – Heideggers „metaphysische Störung“ ist eine Expression dieser Not.

Levinas, der „Philosoph des Bruches“, der vom „Anderen im Gleichen“, vom Trauma und einer bedrohlichen Nicht-Unruhe spricht, lehnt sich an die *Nourritures Terrestres* von Gide an. Sie stehen mit ihrer Erfahrung der Jugend dem platonischen Kalkül entgegen, das dem Weiblichen keine andere Rolle als der eines Beispiels für die Idee zukommen lässt (TA, p. 88; p. 92; EE, p. 145).

Wie bei Baudelaire kann bei Husserl Gewissheit einen Bruch erfahren und übergehen kann in „Zweifel, Vermutung, ja Nichtsein.“<sup>1033</sup> Dieses Nichtsein ist jedoch bei Levinas nicht das eigene, hypostasierte, gezeißelte Selbst, da der eigene Tod kein Ereignis für das eigene Subjekt ist, es gibt einen Abgrund zwischen Ereignis und Tod. Die „orexis“ des sich von der Erde ernährenden Subjekts bedingt es, dass die Prinzipien der Vernunft dem Begehren wegen dem Zeitsinn zuwiderlaufen.<sup>1034</sup>

In Relation mit *autrui*, also mit etwas, das man nicht kategorisch „haben“ kann, eröffnet sich die Zukunft: schon Aristoteles macht sich darüber lustig dass man sagt, ich „habe“ eine Frau, wahrscheinlich denkt er dabei an die Macht, die Sokrates Frau auf ihn hatte. Der Eros unterscheidet sich von Besitz, Erkenntnis und

<sup>1031</sup> Hegel, Werke II, p. 160.

<sup>1032</sup> Benjamin, GS I.2, p. 573, f.; „[...] cet être qui est la nature profonde de la chose, en est aussi l'essence la plus subtile.“ Sartre, *Baudelaire*, Paris: Gallimard, 1975, p. 165.

<sup>1033</sup> Husserl, *Die Lebenswelt*, II, Beilage V, p. 74.

<sup>1034</sup> Arist., *De An.* 433b.

Macht (TA, p. 80, f.; p. 83). Die Relation mit autrui ist die Eröffnung der Zukunft und Triumph (victoire) über den Tod (TA, p. 84). Das Weibliche nimmt einen besonderen Platz in der Ökonomie der Wesenheit (être) ein: eine Phänomenologie der volupté bestätigt diesen Sonderplatz.

Es gibt eine unüberwindbare Getrenntheit und Abwesenheit von Fusion der Wesen im Erotischen, die *volupté* ist mehr als ein Begehren nach Essen oder Durst (TA, p. 78; p. 82). „Il y a [...] le ridicule tragique du simulacre du ‘manger’ dans le baiser et la morsure. Comme si on se trompait sur la nature du désir confondu d’abord avec la faim qui recherche quelque chose et que l’on découvrirait alors comme une faim de rien. Autrui est précisément cette dimension sans objet.“ (EE, p.66).

Es ist *nicht* das „Nichts“ Sartres, das für Levinas eine Illusion ist (EE, p. 103) oder das *Sein zum Tode* Fichtes und Heideggers, das den *Bruch* erzeugt, sondern das von Hans Jonas kritisierte „Noch Nicht“ was Angst und Sorge bereitet.<sup>1035</sup>

Im Schoss der Subjektivierung des Materialismus sind es die „non-indifferenz“ (Levinas), die „Nichtidentität“ (Adorno), das „Vergessen“ Nietzsches, hin zur „emanzipativen Sinnlichkeit“ (A. Schmidt) - die dem Übergang des subjektiven Archetyps zu den Kategorien der Wirklichkeit bereitstehen. Sie sind *produktive Fragmente*.<sup>1036</sup>

Entgegen aller Trennung des Erkenners vom Gegenstand bleiben die *metabasis eis allo genos* und der *hiatus rationalis*, genau wie das zwischen historischen und logischen Vernunfterkennnissen stehende *ratio cinum impurum* aus Kants Logik theoretisch-abstrakt, bis es zur sophistischen Verschmelzung von Rhetorik und Logik – Politik und Biologie im Ganzen kommt. „Here, the world has become rarefied; it is the ‘night’ of which Hegel spoke, the world in which everything is ash, because everything has been viewed with indifference.“<sup>1037</sup>

Im Kapitel über die positivistische Epoche wollte ich klarstellen, dass der Sozialdarwinismus, der Malthusianismus und die Eugenik nur Facetten derjenigen Philosophie sind, die eine höherstehende, metaphysische Begründung des Nationalsozialismus liefert. Sie entstand wissenschaftlich unter dem Deckmantel der „Geschichtlichkeit“ als scheinbare Überwindung der anthropologischen Fundierungs-Debatte zwischen Logik und Psychologie. Der philosophische Antipsychologismus von Kant bis Husserl, genauso wie der „Darwinismus“ von Simmel und Nietzsche, das Umkippen von Sozialhygiene in Eugenik sind Gipfelpunkte der

<sup>1035</sup> Levinas, TI, IV, B, 287.

<sup>1036</sup> Bloch, *Experimentum Mundi*, 34, 159, f.

<sup>1037</sup> Noica, *Becoming within Being*, vol. 1, p. 113.

Vernichtungskraft menschlicher Bemühungen, die keineswegs von einer ewig befriedeten Philosophielandschaft zeugen. Ethik, aus dieser Position, scheint unüberwindbar an die materielle Not in der Welt gebunden zu sein. Das philosophische Organon ist für Heidegger nur ein hochorganisierter Ausdruck dieser Not geworden, etwas, vor dem *ausgewichen* werden muss, um frei zu sein.

Husserl und Heidegger entwickelten in diesem Problemfeld eine quasi-nicht-metaphysische Transzendenz, die durch eine *ontologie préambulatoire* unterfüttert wurde. Diese von Husserl und Heidegger vorgenommene Dekonstruktion der klassischen Ontologie ist trotz all ihrer Sterilität vom Begriff des Tiers überschattet.<sup>1038</sup> Sie kann aus Leidenschaft für das von ihnen bevorzugte Wissen nicht beantworten, was mit dem Bösen, das in der Freiheit selbst<sup>1039</sup> und nicht in den Neigungen zu suchen ist, passieren soll. Neutralität und Indifferenz laufen Hand in Hand, wobei man jedoch nicht an den alten Spruch „Der mitleidige Arzt verunreinigt die Wunde“ denken sollte. Ganz im Gegenteil Das Il y a des Bösen oder besser des Übels wird nicht angetastet, und somit affirmiert: „Il n'y a rien, mais il y a de l'être, comme un champ de forces.“ (EE, p. 104).

Die Frage nach der Substanz kehrt sich bei Heidegger über die Verdinglichung des Todes. Im Buch über Kant ist sie wesentlich deutlicher dargestellt, und zwar in Form der „Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis“ die klarer ist als die Kategorie der Sorge in SuZ. Seine Suche nach dem Sinn von Sein, dessen Verschüttung er vortäuscht macht deutlich, dass er dem Neukantianismus insoweit treu geblieben ist, als dass ein endlicher Verstand sich den absoluten Gegenständen lediglich annähern kann.<sup>1040</sup> Die Auflösung der Substanz kommt dem Tod Gottes gleich, der sich als Tier verkleidet, doch in Wahrheit kein Zeichen, sondern der unruhige, vereinzelte Volksgeist ist.<sup>1041</sup>

Das, was Hegel als geistige Tierreich beschreibt und der Darwinismus der Soziallehren (Malthusianismus) ist der Amphibolie der Reflexionsbegriffe verschuldet und läuft auf das Gleiche hinaus.<sup>1042</sup> Wir stoßen hier auf die soziologisch unvollendete Wurzel der abendländischen Anthropologie.<sup>1043</sup> Sie ist „in jeder Weise erfolglos“<sup>1044</sup> oder wie Derrida sagt, eine „Ontopologie“ für das „Maß des Maßes“, dass

<sup>1038</sup> Derrida, *De l'esprit*, VI, p. 89, f.

<sup>1039</sup> AA VI, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. II, p. 58, Anm.

<sup>1040</sup> Cassirer, „Kant und das Problem der Metaphysik“ in: Kantstudien XXXVI, p. 12.

<sup>1041</sup> Hegel, Werke II: *Phänomenologie des Geistes*, p. 531; p. 564; Bruno, *Über die Monas, die Zahl und die Figur*, p. 10.

<sup>1042</sup> Marx an Engels (1862), Marx/Engels Werke Bd. 30, p. 249; Engels an Lawrow (1875), Marx/Engels Werke Bd. 34, p. 169, f.

<sup>1043</sup> Foucault, *Les mots et les choses*, VII, VI, p. 261 und IX, V, p. 336 ff.

<sup>1044</sup> GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 132.



uns fehlt.<sup>1045</sup> Bedroht wird sie auch aus dem Grund, dass es gerade das Denken der „animalité raisonnable“ ist, in welcher sich die Geschichte präsentiert.<sup>1046</sup>

Nach Heidegger liefere *SuZ* nicht unwesentliche „Stücke“ zu einer Anthropologie, die analytisch *vor* jeder Psychologie und Biologie lägen, die durch den „nicht-verdinglichten“ Begriff der Person<sup>1047</sup> sowie durch die Privation ohne Ich-Begriff von den Partikularwissenschaften abgrenzt sei.<sup>1048</sup> In der Ausformung einer durch den Tod ausgehöhlten Perspektive – die weder im lebendigen Sinn *sehen* oder erfahren und fühlen darf, denn es gilt „vorursprünglich“ zu denken – verbirgt sich die späte, rechtshegelianische Synthese der Lebensphilosophie Nietzsches und des Historismus von Dilthey in den Bahnen der „Auslegung“. Vor lauter Auslegen bleibt einem am Ende nur noch das Sterbenlernen, und auch die Lust darf keineswegs als solche bestehen, sie wandelt sich in Belustigung, wobei das Lustigsein natürlich undefiniert bleibt.<sup>1049</sup>

Das Ding wird bei Husserl zur kantischen „Idee“, und Heidegger geht so weit, dem der Idee fast synonymen Eidos zu unterstellen, dass es das „Aussehen“ sei.<sup>1050</sup> Levinas unternimmt einige Anstrengungen, den Begriff des Eidos zu *le visage* hin zu erweitern, und „entführt“ ihn so aus dem Transzendentalen und schematischen Feld aber auch aus der plumpen Faktizitätsproblematik des *Stoicheions*, des Elementaren.

Im Frühwerk von Heideggers italienischer Parallele Giovanni Gentile wird der moderne Grundstein für eine metaphysische Rassenlehre auf Grundlage der Historizität freigelegt, die wie es feststeht, noch wesentlich weiter zurückgeht, und dazu bedarf es, wie wir sahen, „keines Materialismus“.<sup>1051</sup>

Das Eidos wurde Vorstufe zum metaphysischen Rassenbegriff. Und was Anthropologie denn sei, blieb der kantischen „Notwendigkeit der Idee“ überantwortet. Kant erlaubt die *metabasis eis allo genos* unter gewissen Prämissen: „[...] der überschritt zu einer andern art zu schließen kan doch erlaubt, ja nothwendig seyn, namlich von obiectiven principien der Vernunft zu subiectiven [...]“.<sup>1052</sup>

Das Eidos dient ja im Husserlschen Sinne der „Objektivierung“: den anthropologischen Faktor konnte Husserl in seiner Konstruktion nicht ausschließen, und somit

<sup>1045</sup> Derrida, *Les spectres de Marx*, 3. Usures, p. 129.

<sup>1046</sup> Levinas, EN, *Philosophie et éveil*, 2, p. 88.

<sup>1047</sup> „Personnalité – personne [...]“ (Levinas, CP, p. 53).

<sup>1048</sup> Heidegger, *SuZ*, § 5, p. 17; § 9, p. 45; § 10, p. 46, f., § 10, p. 50; § 12, p. 58 und § 28, p. 131.

<sup>1049</sup> GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 157.

<sup>1050</sup> Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, VI, p. 73; GA 3, p. 223.

<sup>1051</sup> AA XVII, p. 591.

<sup>1052</sup> AA XVIII, *Metaphysik II*, Phase  $\psi$ , 6280, Bemerkungen Kants in seinem Handexemplar von Eberhards Vorbereitung einer natürlichen Theologie, I, I, p. 547.

kamen die Nazi-Eidetiker fabelhaft damit aus, ihren Lügen einen objektiven Schein zu verleihen. Gerade der Gebrauch des Wortes Reinheit wird hier aufs äußerste entfremdet. In der von Kant kommentierten „Vorbereitung“ von Johann August Eberhard aus dem Jahre 1781, dessen Text der Akademieausgabe beigelegt ist, geht es im I. Hauptstück, 1. Abschnitt, § 15 um ein Problem, das in dieser Arbeit ständig wiedergekehrt ist: „Um [...] den Begriff rein zu machen, müssen wir von demselben alles trennen, was ihm von der sinnlichen Vorstellung oder dem Bilde der Phantasie anklebt. Die sinnliche Abstraction giebt schon zu erkennen, dass in dem Begriffe etwas Positives sei, weil sie zunächst von einer positiven Empfindung genommen ist. Dasjenige also, was alsdann übrig bleibt, wenn das Sinnliche davon getrennet ist, muss nothwendig Realität oder Etwas sein.“<sup>1053</sup>

Kant denkt, dass bei jedem Überschritt von einer Ordnung der Dinge zu einer anderen, beispielsweise von der Rechtslehre zur Ethik, einen Augenblick gäbe, in welchem die Wissenschaft weder zu dem einen noch dem andern Zustande gehörte.<sup>1054</sup> An anderer Stelle nennt Kant den Elementarsatz Newtons, das das Licht ein kontinuierlicher oder unterbrochener Akt sei eine Metabasis, anderweitig spricht er der Metabasis den Nachteil der Verirrung, aber auch den Vorteil der Freiheit zu.<sup>1055</sup>

In gewisser Weise verhält es sich mit ihr ähnlich wie mit dem von Levinas explizierten Zusammenhang von Vernunft und Gewalt, in welchem beide Instanzen ineinander verschwinden, bzw. sich kausal bedingen.<sup>1056</sup>

Levinas und Adorno unterhielten eine „gefährliche Bekanntschaft“ mit der Phänomenologie. Zu „Sagen was ist“ verband Adorno mit ihr, eine Meinung, die er mit Levinas teilt.<sup>1057</sup>

Sie waren so stark von der Phänomenologie berührt worden, dass sie sich doch nie vollständig dieser Methode hingeben konnten. Als Phänomenologen traten Adorno und Levinas in den Alltag der Philosophie ein, als für sich selbst stehende Philosophen haben sie ihn verlassen. Ähnlich wie ein Großteil des Westmarxismus

<sup>1053</sup> Hierzu auch AA XXII, p. 200: „Im Übergange von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik muß von allem was auf empirischen Principien beruht abstrahirt werden weil das soviel seyn würde als auf fremdes Territorium überzuschreiten (*per μεταβασιν εις αλλο γενοσ*).“

<sup>1054</sup> AA XXIII, V. Vorarbeiten zum öffentlichen Recht, LBI E23, erste Seite, p. 353. Vgl. AA XXII, 11, p. 489, wo Kant die mathematische Fundierung der Philosophie durch Newton angreift, weil sie einen hybriden Bastard erzeuge.

<sup>1055</sup> „Der Schluß von der Veränderlichkeit auf die Zufälligkeit ist *metabasis eis allo genos*, denn ich schließe von einem *sensitivum* aufs *intellectuale*.“ (Kant AA XVII, p. 501).

<sup>1056</sup> Levinas, DL, I, *Ethique et Esprit*, III/IV, p. 20, ff.

<sup>1057</sup> Schnädelbach, *Das Gespräch der Philosophie*, p. 8. Quelle [Stand 05.03.2013]: <http://edoc.hu-berlin.de/humboldt-v1/schnaedelbach-herbert-2002-07-18/PDF/Schnaedelbach.pdf>

nährt sich ihr Denken an der Phänomenologie, es ist gezeichnet von der Auseinandersetzung mit dem Fall dieser Methode von Kant hin zu Heidegger und der Generation von Sartre.

Der „souveränen“ oder auf sich selbst zurück geworfenen Existenz hält Levinas die Dialektik entgegen. Sie ist zwar unantastbar, jedoch nicht das Ende aller Weisheit. Tod, Krieg und Weiblichkeit gehen dieser Dialektik im materialistischen Sinne als Spur voraus. Diese drei konstitutiven Formen sind nicht nur heilige Instanzen, denen die Dialektik nicht entweichen kann, sie sind auch der Beweis dafür, dass transzendentes Denken auf dem Jagdgrund der Selbstbegründung die letzten Ursachen entzogen werden. Soviel kann gesagt sein: die Arbeiten von Derida und Agamben bezaubern das Publikum mit genau diesem Anstrich.

Levinas ging mit seiner Ethik des „Bruches“ in Stellung gegen die Verabsolutierung des Griechentums und gegen die relativistische Auflösung der Ethik. Der Nationalsozialismus ließ wissenschaftliche Erkenntnisse aller Sektionen der menschlichen Tätigkeit auf krankhafte und übermächtige Weise ineinanderlaufen und brachte das Christentum bis an die Grenzen seiner Auflösung. Im Spiegel dieser Unruhe hinterfragt Levinas die Existenz der Er-Leidenden und verweist dabei auf das Ereignis des real Existierenden. Die für das Subjekt undurchdringliche Gegenwart, welche die Geschichte aufzuheben droht, ist für ihn weder der metaphysische Anfangsgrund der Philosophie, noch dem Zeitbegriff eine Stütze.

„Geschichtlichkeit“ erschöpft nicht die Erklärung der Zeit.<sup>1058</sup> Die Dialektik der Zeit wird fortan in anderen Termini studiert werden, als in derjenigen des allein stehenden Subjekts – Sie ist eine Dialektik der sozialen Relation.<sup>1059</sup> „[...] l'accueil de l'être qui apparaît dans le visage, l'événement éthique de la socialité, commande déjà le discours intérieur.“ (TI, p. 227, dt. p. 229).

Die Heidegger-Interpretation in Frankreich ist nicht nur aufgrund des Nationalsozialismus, sondern auch seiner Sprache willens eine äußerst umständliche Sache.<sup>1060</sup> Um so verstrickter wird es bei Levinas, der sich auf Heidegger und Husserl beruft. Er nahm zudem an jener skeptischen Bewegung teil, die die Phänomenologie in Frankreich begründete. Sein Leben blieb fortwährend mit der Kriegsvorgangenschaft verbunden. Wie ist jedoch die Stellung Levinas zum Materialismus? Wie kann Levinas sich trotz des Nationalsozialismus auf eine ihn *teilweise* vorbereitende Philosophie stützen? Wie entfaltet sich die Mischung der

<sup>1058</sup> Noica, *Becoming within Being*, vol. 2, part I, 10, p. 208.

<sup>1059</sup> Levinas, EE, p. 160.

<sup>1060</sup> Richir, „La république des philosophes“ in: *Le Débat* 1992/5, No. 72, p. 206.

verschiedenen Denkströmungen, die Levinas beeinflusst haben? Zuletzt: was sind die Elemente seiner eigenen Philosophie?

Sie gehorchen einem System. Der Eingang hierzu findet sich leicht. Levinas äußerte sich weniger abfällig über Heidegger als Lukács und Adorno – aber Levinas steht (wie Marcuse, Löwith und Horkheimer bspw.) Heidegger trotz maßgeblicher Beeinflussung durch ihn nicht sehr nahe. Seine Kritik an ihm ist vielleicht die einschneidendste von allen, denn Heidegger wird im Werk von Levinas zur *Chiffre der gesamten abendländischen Tradition*, ähnlich wie Hegel im Messianismus von Marx das personifizierte Abbild der Kategorien der bürgerlichen Gesellschaft darstellte. Levinas setzte sich mit Ernst Bloch auseinander und kam zu dem gemeinsamen Punkt, dass die *Angst vor dem Tod*, das Sein zum Tode vom Werkscharakter des Daseins überstiegen wird.<sup>1061</sup>

Heidegger versuchte mit dem „Gerede“ und dem „Man“ die transzendente Theorie der Gesellschaft erneut zu transzendieren, während Levinas und die Kritische Theorie die Praxis der Gesellschaft und ihre Bedingungen transzendieren, aber keineswegs hier stoppen.

Forensisch arbeiten, um die Stellen im Werk von Levinas zu durchgehen, an denen er die Phänomenologie, Husserl und Heidegger erwähnt, wäre eine Möglichkeit gewesen, diese Abhandlung zu beginnen oder zu beenden.<sup>1062</sup> Der Biograph Kants wendet sich gegen ein solches Verfahren.<sup>1063</sup>

Unter Zuhilfenahme von Levinas und der Kritischen Theorie wurden der philosophische Faschismus und die Fundamente einer Geschichte der Phänomenologie untersucht, und zwar mit der für die Zukunft nicht unwichtigen Fragestellung, wie es möglich werden konnte, dass Philosophie eine „Möglichkeit strenger Wissenschaft“ (K. L. Reinhold, 1790) beinhalte, und wie die Phänomenologie trotz solcher Strenge zum Werkzeug des Nationalsozialismus werden konnte, während sie gleichzeitig beim französischen Gegner bahnbrechende Erfolge erzielen konnte, denn während der Besatzungszeit wurde in Frankreich maßgeblich Phänomenologie betrieben.<sup>1064</sup>

Im 3. Reich selbst wurde der Großteil der Intelligenz des Widerstands ermordet, ausgegrenzt oder seiner Tätigkeit gelähmt, doch scheint die Kontinuität der phä-

---

<sup>1061</sup> Levinas, DMT, p. 120.

<sup>1062</sup> Diese Stellen sind, wie mir Jean-François Courtine schrieb, bereits angegeben in: Ciocan/Hansel, *Levinas Concordance*, p. 575, ff.

<sup>1063</sup> Vgl. Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's*, p. 106.

<sup>1064</sup> Die Aspekte, unter denen das geschah, finden wir in einem Radiobeitrag von Sartre versinnbildlicht. Sartre, *Situations III*, 11-14 (La république du silence, 1944).

nomenologischen Philosophie in Frankreich von diesem Terror weit weniger gestört worden zu sein. – Der Widerstand Frankreichs konnte auch von der Gleichschaltung in Frankreich nicht gebrochen werden.<sup>1065</sup> – Die Hülse der Phänomenologie ist dort in eine Waffe gegen die Verunglimpfungen der Philosophie, näher: des Menschen geworden und führte zum „*primat de l'éthique*“.<sup>1066</sup>

Aufbauend auf einer Analyse des Gestalt-, Substanz- und Individualbegriffs in der Antike und der rationalistischen Philosophie der frühen Neuzeit, wurden die epistemologischen und philosophiegeschichtlichen Bedingungen der Phänomenologie im Idealismus und der darauf folgenden Antimetaphysik des 19. Jahrhunderts in knappen Zügen dargestellt. Mit einer intrinsischen Beschreibung der Phänomenologie anhand des Vernunftbegriffes von Husserl in Opposition mit der Geschichtsphilosophie, dem Neukantianismus und der Psychophysik wurde zu den Reflexionen Heideggers hinsichtlich der Phänomenologie und Sozialphilosophie übergeleitet. Am Ende der Arbeit steht nun das methodologische Experiment, die Sozialkritik an der Phänomenologie durch Levinas und die Frankfurter Schule zu verbinden. Jenes Experiment ist in diskursivem Rahmen bereits von Judith Butler in Frankfurt verwirklicht worden, und wird auch mit dieser Arbeit wohl kaum zu Ende geführt werden können. Die Kritische Theorie hat selten rein historische Abhandlungen hervorgebracht, sondern die materiellen Grundlagen der Geschichte selbst zu analysieren gesucht. Diese Arbeit setzte sich zum Ziel, jenem diskursiven Zusammenhang zwischen Levinas und der Frankfurter Schule eine historische Matrix unterzuschieben. Hierbei spielt vor allem der Rekurs der Neukantianer und Phänomenologen auf die antike Philosophie und ihr „Bild“ von Kant eine entscheidende Rolle. Die Klärung der lebensphilosophischen und empirischen Elemente in der Phänomenologie bieten eine Einsicht in ihre praktische Rolle innerhalb der Humanwissenschaften und darüber hinaus.

Früh wurde in der Kritischen Theorie angenommen, dass Lebensphilosophie und Existentialismus bereits im Keim erstickt wären. Das liegt vielleicht auch an dem auseinanderbrechen der Phänomenologischen Schulen, die man ja schließlich selbst auch als Regionalontologien betrachten könnte. – Die Phänomenologie ist durch die (materialistische) Soziologie sowie die Psychoanalyse im wissenschaftlichen Feld der Kritischen Theorie und durch den Krieg im weltlichen Bereich zu ihrer Aufhebung gekommen. Die Aktualisierung der durch Lukács und andere

---

<sup>1065</sup> Thalmann, *Gleichschaltung in Frankreich 1940-1944*. Hamburg: EVA, 1999.

<sup>1066</sup> Marion, „Un moment français de la phénoménologie“ *Collège international de Philosophie | Rue Descartes* 2002/1 - n° 35 pp. 9-13.

hervorgehobenen Korrelation von Krise und Existentialphilosophie und die Entstehung des sozialontologischen Marxismus findet hier ihren berechtigten Platz. Das Verhältnis der Phänomenologie zur Teleologie, dass ich als eine epistemologische Fissur bezeichnen würde, schlägt sich in der phänomenologischen Behandlung Humes nieder.<sup>1067</sup>

Es macht für das historische Geistproblem in der Kritischen Theorie, die sich wie die Phänomenologie oder die analytische Tradition bis heute nicht auf eine einheitliche Denkbewegung reduzieren lässt keinen Sinn, die Phänomenologie gegen die Sprachphilosophie auszuspielen.<sup>1068</sup> Es gilt mit der Kritischen Theorie, soweit diese als demokratisch-materialistische Wissenschaft Bestand hat, die Phänomenologie kybernetisch auf ihre Kapazität hin zu untersuchen, ob sie – um mit Horkheimer zu sprechen – das theoretische Erbe der Philosophie auf ihren Schultern tragen kann, oder eben nicht.<sup>1069</sup> In Frankreich geriet die Phänomenologie ebenfalls durch die Forderung ihrer Bewährung an der historischen Wirklichkeit unter Beschuss: « Husserl a pu parler sans trop de difficulté d'évidence apodictique, mais c'est se qu'il tenait sur le terrain de la pure conscience formelle s'atteignant elle-même dans sa formalité : il faut trouver notre expérience apodictique dans le monde concret d'histoire. »<sup>1070</sup> Auch Sartre richtet sich gegen die vermeintliche Neutralität, gegen jenes Mirakel der Epoché und der Reduktion.<sup>1071</sup>

Die Verfechter der neuen französischen Phänomenologie sehen sich als die Verlängerung der großen französischen Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts, dennoch weigern sie sich als eigene Strömung unter dem Titel „Neue Phänomenologie in Frankreich“ (Tengelyi und Gondek) subsumiert zu werden. Diese neue Phänomenologie bewegt sich zwischen Husserl- und Heidegger-Exegese, und unternimmt mit einer „Hand voll toter Bilder“ (Tiqqun) zögernd den schwierigen Versuch, die Generation ihrer Lehrer zu überwinden, die mit Husserl und Heidegger bereits konstruktiv abgerechnet hatte.

Innerhalb der Leier des Weltruhms von Existentialismus, Strukturalismus und Dekonstruktivismus herrscht eine Wüstenstarre, der ohne weiteres nicht zu entkommen ist. Uns interessierte hier aber vielmehr das kybernetische Ineinanderlaufen von Darwinismus, Nationalsozialismus und Philosophie.

---

<sup>1067</sup> Die Grundlage dieser Diskussion findet sich bei Meinong, *Gesammelte Abhandlungen 2. Band*, pp. 25-33 sowie in den Logischen Untersuchungen von Husserl.

<sup>1068</sup> Schnädelbach, *Philosophie in der modernen Kultur*, p.230-256.

<sup>1069</sup> Horkheimer, *Traditionelle und Kritische Theorie*, Nachtrag, p. 263.

<sup>1070</sup> Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t.I, p. 131.

<sup>1071</sup> Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, p. 84.

In der französischen Phänomenologie und der alten Frankfurter Schule finden wir zahlreiche Erfolge von dialektisch-phänomenologischen Synthesen, die der heutigen Denkweise abhold gekommen sind. Selbst die selbstverliebten deutschen Idealisten und Romantiker warnten davor, sich dem Zeitgeist zu sehr hinzugeben. Das Soziale Kontinuum vereinzelt die Menschen, ohne dass die Einzelnen die Gesellschaft als solche überdenken könnten. „Etre dans le monde, c’est cette hésitation, cet intervalle dans l’exister qui nous est apparu dans l’analyse de la fatigue et du présent.“<sup>1072</sup> *De l’existence l’existant* stellt einen Versuch dar, aus dem Anonymat zu entkommen, ohne den anonymisierenden Alltag zu verleugnen, was etwas anderes ist als Neutralität, nämlich Nichtidentität und Nonindifferenz.

Das einzelne Bewusstsein ist nur als musikalisches, abstraktes Moment: „in der Arbeit und dem Genusse, als der Realisierung dieses wesenlosen Seins, kann es unmittelbar sich vergessen, und die bewusste Eigenheit in dieser Wirklichkeit wird durch das dankende Anerkennen niedergeschlagen. Dieses Niederschlagen ist aber in Wahrheit eine Rückkehr des Bewusstseins in sich selbst, und zwar in sich als die ihm wahrhafte Wirklichkeit.“<sup>1073</sup> Die Feststellung Hegels geht jedoch nicht weit genug: „Cette possibilité de comprendre le monde en s’y perdant, [...] dans laquelle nous nous tenons d’abord le plus souvent, Heidegger l’appelle le Verfall ou la chute.“<sup>1074</sup> Das Subjekt steht den durch die Entfremdung entstehenden Idola, den Chimären der Kulturindustrie zunächst unmündig, aber verantwortlich gegenüber, könnten wir mit der Kritischen Theorie und Kants Bemerkungen über die Frage der Aufklärung hinzufügen. „In einer geistigen Hierarchie, die unablässig alle zur Verantwortung zieht, ist Unverantwortlichkeit allein fähig, die Hierarchie unmittelbar selber beim Namen zu rufen.“<sup>1075</sup> Das gemeine Subjekt ist ein schierer Ausdruck, eine Blaupause des Humankapitals, eine Chiffre für das, was Marx im Kapital für die Industrielle Reservearmee festgestellt hatte. Arnold Hauser misst in diesem Sinne auch den Künsten ein Gedankenproletariat zu. Levinas betrachte die Lage der Menschen nochmals allgemeiner: „Derrière la mélancolie de l’éternel écoulement des choses, de l’illusoire présent d’Héraclite, il y a la tragédie de l’immovibilité d’un passé ineffaçable qui condamne l’initiative à n’être qu’une continuation.“<sup>1076</sup>

<sup>1072</sup> Levinas, EE, 2°, 79.

<sup>1073</sup> Hegel, Werke II, *Phänomenologie des Geistes*, p. 169.

<sup>1074</sup> Levinas, EDE, p. 121.

<sup>1075</sup> Adorno, *Minima Moralia*, p. 116.

<sup>1076</sup> Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hittérisme*, I, p. 2.

Es gibt einen Mangel an Mimesis in der Philosophie, wenn es dazu kommt, die Welt als Ganze zu erfassen. Alfred Schmidt fordert in seinen Forschungen zu Feuerbach eine emanzipative Sinnlichkeit, die uns erneut die Bedingung liefern kann, in einen lebendigen, von Marx geforderten Austausch der Menschen mit der Natur einzutreten.<sup>1077</sup> Phänomenologie grenzt genau wie Dialektik an die Wirklichkeit, deren *clair obscur* niemand entrinnen kann. „C’est aux époques de misère et de privations que derrière les objets du désir se profile l’ombre d’une finalité qui obscurcit le monde.“<sup>1078</sup> Levinas spricht nicht wie Hegel und Alfred Schmidt von Sprung, sondern vom „Bouleversement“, wenn er von diachronen Transformationen redet. Er verspricht sich etwas vom Vergleich Heidegger – Marx, er entwickelt in DMT, p. 187, ff. sogar den Begriff der *otage* aus ihm. Die Erfindung des Subjekts (DMT, p. 173) ist stets an etwas gekoppelt, dass vom Subjekt nicht zu assimilieren ist. In gleicher Weise äußert sich Adorno:

Das Negative, daß dem Geist mit der Identifizierung die Versöhnung mißlang, daß sein Vorrang mißriet, wird zum Motor seiner eigenen Entzauberung. Er ist wahr und Schein: wahr, weil nichts von der Herrschaft eximiert ist, die er auf ihre reine Form brachte; unwahr, weil er in seiner Verklammerung mit Herrschaft gar nicht der Geist ist, für den er sich hält und ausgibt. Damit transzendiert Aufklärung ihr traditionelles Selbstverständnis: sie ist Entmythologisierung nicht mehr nur als *reductio ad hominem*, sondern auch umgekehrt als *reductio hominis*, als Einsicht in den Trug des zum Absoluten sich stilisierenden Subjekts. Das Subjekt ist die späte und dennoch der ältesten gleiche Gestalt des Mythos. (Adorno GS 6, p. 187).

Das Subjekt ist vielleicht ausgehöhlt und *Geworfenheit*, aber es gibt noch etwas anderes als bloßes Wissen, das Monstrieren von Information gegenüber einer solchen Verdammung des Subjekts es selbst zu sein (DMT, p. 200): bei Levinas ist das *le visage* (DMT, p. 202).

Auch Adorno bleibt wie Levinas (EI, 3, p. 42) nicht beim „Lamento über Verdinglichung“ stehen. „Wem das Dinghafte als radikal Böses gilt; wer alles, was ist, zur reinen Aktualität dynamisieren möchte, tendiert zur Feindschaft gegen das Andere, Fremde, dessen Name nicht umsonst in Entfremdung anklingt [...].“<sup>1079</sup>

Levinas stellt die *nourritures terrestres* dem durch Vereinzelung und Entfremdung entstehenden *mal elemental* entgegen. Im Element schlägt sich die Abwesenheit

<sup>1077</sup> Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, II, p. 64.

<sup>1078</sup> Levinas, EE, (p.68).

<sup>1079</sup> Adorno, GS 6, p. 191.



der Welt, das *Andere Im Gleichen* nieder. Die Voraussetzung von Identität wird bei auch bei Adorno geradewegs das Ende des Identitätszwangs (GS 6, p. 277).

Vermittlung dieser teleologischen Vorkommnisse ist die Liebe. Diese Art von Liebe ist bei Levinas nicht ein Gefühl der Profanation, es handelt sich vielmehr um einen Hunger nach Nichts, aber es ist genau dieses Nichts, was eben niemals erreicht wird.

Die mimetische Sehnsucht nach dem romantisch-Primitiven, dem einfachen Verschmelzen von Körper und Umwelt – die Unscheinbarkeit verwechselt mit Sicherheit ist ein Symptom der industriellen Gesellschaft, deren Unterdrückte von einer Servitüde künstlicher, zivilisatorischer Macht gegenüber ausgezeichnet sind, die gerade dem Natürlichen entgegen strebt, und genauso sieht es mit der Heidegger-schen Sorge auch aus.

Es ist nach Hegel die Persönlichkeit, die eine besondere Härte aufweist. Die Grenze des Idealismus ist der Tod, während die Realität die Grenze der Dialektik ist. Ritsert beschreibt das Bestreben der reaktionären Dialektik als einen *Mythos der Inklusion*. Man könnte auch sagen, sie sei gespeist von einer Sorgestruktur, die auf Sicherheit und Expansion aus ist.

Marx und Engels attestieren in diesem Sinne die allmähliche Selbstzerstörung der Bourgeoisie, deren System das Übel ihrer Vorgänger in anderer Gestalt übernahm. Nun ist, nehmen wir Merleau-Pontys Humanismus und Terror, ähnliches im bürokratischen Sozialismus geschehen: „Sartre und seine Freunde, Kritiker der Gesellschaft und nicht willens, bei theoretischer Kritik sich zu bescheiden, übersahen nicht, daß der Kommunismus überall, wo er zur Macht gelangt war, als Verwaltungssystem sich eingrub.“ (Adorno, GS 6, p. 59). Bereits Reclus und Bakunin deduzierten den kommenden Weltkrieg Jahre zuvor aus den Kulturprodukten ihrer Zeit. Es gibt keine Wahl, kein Ausweichen zwischen dem *mal elemental* und der *nourriture terrestre* durch das *Verstehen* ihrer, sondern eine diachrone Beziehung zu und asymmetrische Synchronizität mit *autrui*. Das „sehende“ Selbst ist hierbei nur Geisel, berufen Schuldiger und/oder Unmündiger, aber Verantwortlicher zu sein. Levinas Kritik des Positivismus, den er als *mise en scène* des Subjekts charakterisiert, geht gerade davon aus, dass es die Nacktheit des Lebens vor *autrui* ist, und nicht der Tod unter Einwirkung von *autrui*, die das Gewicht des être ausmacht. Man könnte auch den Ausspruch *L'enfer c'est les autres* von Sartre hier ins Auge fassen.

### 3.3 Ausblick: Levinas, ein Bewältiger der Phänomenologie?

Le social – c'est l'être complet.<sup>1080</sup>

LEVINAS

Wir wollen mit diesem Ausblick ersichtlich machen, was Levinas für die Phänomenologie zu einem unbequemen Denker macht.<sup>1081</sup> Zunächst schleichen sich bei ihm angeblich Fehler der *Methode* ein – dieser Punkt ist jedoch nicht der entscheidende für unser Unterfangen.<sup>1082</sup> Belegt werden soll mit diesem letzten Kapitel der Arbeit die grundsätzliche Kompatibilität des jungen Levinas mit der frühen Kritischen Theorie. Das ausgeformte Werk von Levinas, also insbesondere AE, TI, DL, DQVI, wurde in einer Zeit geschaffen, in welcher sich in der Kritischen Theorie der Analytical Turn niederschlug. Levinas setzt sich zwar auch intensiv mit der Sprachphilosophie auseinander, hauptsächlich aber mit der strukturalistischen. Hier besteht nun das ähnliche historische Problem, das vorher Adorno und Levinas in ihrer Analyse der Phänomenologie hatten. Es ist noch zu früh, die Bewegungsprinzipien dieses Kräftefeldes umreißen zu können. Wir beschränken deshalb die folgenden Zeilen auf den Bausatz der Philosophie von Levinas, dessen wissenschaftliche Erschließung durch einen Familienstreit bezüglich seiner Schriften verzögert wurde.

Levinas kam mit einer eingeschliffenen französischen Ausbildung nach Freiburg. Als „Akkusmatiker“ der Phänomenologie machte er ihre Gestalt dem französischen Universitätswesen zugänglich. Es war Heidegger gewesen, der laut Janicaud (einem der Wächter der atheistischen Phänomenologie in Frankreich, die sich auf Heidegger und Beaufret berufen) seine Auslegung Husserls erheblich beeinflusst hatte. Heidegger versuchte, ein anderes Ziel als das Husserls zu verwirklichen.

Das Thema Heideggers, der, beschäftigt mit dem eigentlich *erkenntnistheoretischen* Skandal der Philosophie, der Differenz von Form und Inhalt, unter Maßgabe des mittleren Husserl seinen Weg in die Ontologie betrat, war Levinas weniger wichtig als die Forderung des späten Husserl, die Phänomenologie in eine Ethik der Verantwortung zu konvertieren. Wilhelm Weischedel dissertierte noch genau

---

<sup>1080</sup> CP, p. 195.

<sup>1081</sup> Derrida, „Violence et métaphysique“ in: *L'écriture et la différence*, p. 145.

<sup>1082</sup> Janicaud, *La phénoménologie dans tout ses états*; Lorenz B. Puntel, *Sein und Gott*, Tübingen: Mohr, 2012.

über dieses Thema bei Heidegger, bis ihre Wege sich aufgrund von Heideggers politischem *Coming out* klar voneinander trennten.<sup>1083</sup>

Den Neukantianismus mit Brunschvicg hinter sich lassend betritt Levinas das Feld der praktischen Philosophie energischer als Heidegger, der sich von der Transzendentalphilosophie nicht zu lösen wusste, außer um den Preis des Bewusstseins. Vielleicht war es Heidegger, der Levinas letztendlich aus einer braven Oblomovie gerissen hat, wie sie sich in der Schrift über Husserls Intuitionstheorie widerspiegelt.

Heideggers Welteinstellung dieser Zeit hat Levinas aufgerüttelt. Heidegger bringt zu dieser Zeit in seinen Vorlesungen Ideen hervor wie etwa: „Wir müssen erst wieder rufen nach dem, der unserem Dasein einen Schrecken einzujagen vermag. Denn wie steht es mit unserem Dasein, wenn ein solches Ereignis wie der | Weltkrieg im wesentlichen spurlos an uns vorübergegangen ist?“<sup>1084</sup>

In Straßburg geriet Levinas zwischen 1923 bis 1927 unter den Einfluss des Bergsonianismus von Maurice Pradines, lernte antike Philosophie bei Henri Carteron, dem er auch die *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* widmete, studierte bei den Durkheimianern Charles Blondel und Maurice Halbwachs, dem Philosophiehistoriker Martial Guérout sowie bei Léon Brunschvicg, traf Maurice Blanchot und Jean Hering.<sup>1085</sup> Levinas ist bereits durch die russische Literatur zu einer Art existentialistischen Verfassung gelangt, weshalb er in Frankreich ideologisch gesehen keine größeren Anpassungsprobleme bekam.

Der beim Positivismus beginnende Husserl, der schließlich doch wieder im transzendentalen Idealismus endet und der beim Idealismus beginnende Heidegger, der sich letztendlich in die deutsche Sprachphilosophie seit Herder einreicht, ja gar von dort aus noch eher als Gadamer zum Pragmatismus übergeht, werden von Levinas in einer negativen Bewegung abgelehnt, die er mittels der modernen französischen Philosophie und seiner Interpretation der Gesellschaft fundiert.

Es soll hier zunächst an den Frühschriften seine ursprüngliche Stellung zur Phänomenologie aufgezeigt (1), und sein Absprung von der Phänomenologie und insbesondere von Heidegger während und kurz nach des Krieges rekonstruiert werden (2). Der Begriff *le visage*, der nach Ansicht des Verfassers das theoretische Kern-

---

<sup>1083</sup> W. Weischedel, *Das Wesen der Verantwortung, ein Versuch* [1931]. Frankfurt: Klostermann, 1958, 2. Auflage.

<sup>1084</sup> GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, p. 255, f.

<sup>1085</sup> Siehe: Kleinberg, *Generation Existential*, Kap. I.

stück seiner Phänomenologiekritik und seiner Verbannung der Phänomenologie in Hinsicht auf eine Sozialtheorie bildet, war hierbei der Leitfaden.<sup>1086</sup>

(1) Levinas ursprüngliche Stellung zu Husserl.

Die neue Philosophie Husserls geht über den epistemologischen Blickwinkel der bereits in Ansätzen besprochenen Erkenntnistheorie des Neukantianismus hinaus (THI, p. 17). Die von den Wissenschaften behandelten materiellen Seinsregionen (THI, p. 20, f) kündigen innerhalb der Serie subjektiver, veränderlicher Phänomene eine stabile und objektive Sache an, die eine unabhängige Existenz führt, die den bewegten Strom der Erfahrung übersteigt und die Wahrnehmung transzendiert (THI, p. 24). « En suivant pas à pas le sens interne de l'expérience de la chose matérielle, il faut reconnaître que la chose qui s'annonce dans la perception est tout qu'elle est, uniquement en tant qu'annoncée dans la perception. » (THI, p. 25).

« La nature de la physique n'a de sens que par rapport à une existence qui se révèle dans le relativisme des *Abschattungen* – et c'est là le mode d'existence *sui generis* de la réalité matérielle. » (THI, p. 30).

Die naturalistische Materialisierung des Geistes beinhaltet eine ontologische Gleichsetzung des Geistes mit anderen Objekten (THI, p. 31. LU II/1, p. 101 : [...] der Satz vom Kräfteparallelogramm [ist, R. D.] ein Gegenstand so gut wie die Stadt Paris. Diese ontologische Identifikation von Bewusstsein und Materie, die Reifikation des Bewusstseins ist unumgänglich, solange der Existenzbegriff nicht erweitert wird (THI, p. 32).

Hier beginnt man zu merken, das Levinas versucht, sich zwischen all diesen Ismen, Paradigmen und Terminologien hindurch zu schlagen. Er führt die spirituellistische Meinung an, psychische und materielle Natur einander entgegenzusetzen, um die Husserlschen Bewusstseinsinhalte darstellen zu können. (THI, p. 34). Dies ist ein scholastischer oder christlich-neuplatonischer Irrtum, der durch den deutschen Idealismus (vielleicht nicht ganz zu Recht) als überwunden galt. Husserl lasse es offen, ob es die Möglichkeit einer Materie ohne Form oder einer Form ohne Materie gebe (THI, p. 79). Gleichzeitig postuliert Levinas ein von der Welt methodisch entankertes, intentionales Bewusstsein, welches wir unter dem Thema der Neutralität und Positionalität angeschnitten hatten (vgl. THI, p. 79).<sup>1087</sup> Diesem „Idealismus“ folgt Levinas nicht (THI, p. 80).

---

<sup>1086</sup> Levinas / Lenger, „Visage et violence première. Entretien avec Emmanuel Levinas sur phénoménologie et éthique“ in: Danielle Cohen-Levinas (Hg.), *Levinas et l'expérience de captivité*, Paris : Lethielleux, 2011, p. 142.

<sup>1087</sup> HUA III/1, *Ideen I*, § 49, p. 103 – 106.

Husserl, soviel ist klar für Levinas, stellt sich in Sachen Materie auf die Seite des subjektivistischen Idealismus und nicht des Empirismus, wenn er die methodologische Relevanz der Spontaneität von immanenter und direkter Erkenntnis in Form der Intuition angesichts der konkreten Welt, in der wir leben, betont (THI, p. 37). Es herrscht bei Husserl wie bei Kant ein Primat des theoretischen Bewusstseins, das einem den Zugang zum Objekt gewährt und welches auch nicht-objektivierende Akte zulässt (THI, p. 97; p. 99).

Es muss einen notwendigen Bezug vom innerem Sinn des Bewusstseins und der äußerlichen Sache geben (THI, p. 42). Der Zusammenhang von aktuellem Bewusstsein und potentieller Wahrnehmbarkeit der materiellen Welt spreizt sich auf zu einer doppelten Relativität (THI, p. 43, ff.) und wird so zum prinzipiellen und konstitutiven Problem der Phänomenologie (THI, p. 46; p. 184).

Die der Intentionalität entzogenen Elemente der hyletischen Schicht sollen durch Strukturbeschreibungen aufgeklärt werden (THI, p. 66). Die hyletischen Daten sind von den ihnen korrespondierenden qualitativen Momenten der Dinge verschieden (THI, p. 67).

Es kommt bei Husserl wie bei Kant und Fichte zur Kollision von dogmatischem Naturalismus (Descartes, THI, p. 58) und empiristischem Skeptizismus, der durch Kritizismus – *immanente Kritik* – überwunden werden soll. Erst das sich selbst bewusste konkrete Leben kann aus der immanenten Wahrnehmung heraus die wesenhafte Unmöglichkeit, die eigene Existenz zu negieren, einsehen (THI, p. 53). Der hyletische Akt des immanenten Bewusstseinsenerlebens verleiht dem Bewusstseinsstrom und der Empfindung einen Sinn (THI, p. 78). Er bekommt die Intention von etwas, das er nicht selbst ist, er transzendiert sich wahrhaftig und prototypisch (THI, p. 68, f.) Hierzu zählen auch Willens – und Affekttendenzen (THI, p. 73).

Die Intentionalität macht das Wesen des Bewusstseins (THI, p. 77), die *Subjektivität des Subjekts*, aus, die der Objektivität nicht vorursprünglich ist, wie etwa in der Substanzontologie, welche die Existenz einer Sache aus ihrem auf ihr ruhenden Bild ableitet (THI, p. 70, f.). Dass etwas einen Sinn hat, heißt nicht unbedingt, dass es repräsentiert (THI, p. 75).

Der wohl auf Descartes zurückführbare „Abgrund“ zwischen innerer und äußerer Wahrnehmung wird bei Husserl durch die Nichtunterscheidung der Erscheinungsweise und dem Sein einer Sache überwunden. Hierbei ist wichtig, dass bereits Kant die Objektivität des Scheins in der Kritik der reinen Vernunft festgehalten

hat, wenn er sagt, dass die subjektiven mit den objektiven Gründen des Urteils zusammenfließen.<sup>1088</sup>

Es ist bekannt, dass Husserl die Urteilsenthaltung predigt und auch Kant sich am Ende der KrV auf Arkesilas von Pitane beruft. Allerdings haben wir es ja auch hier nach Kant mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu tun. Die auf irgendetwas gerichteten *Sinne* selbst können nicht „urteilen“. <sup>1089</sup> Die Anschauung oder Intuition geht dem Denken voraus, « La conscience redeviendrait cette sphère des contenus représentant l'objet, dont la transcendance intentionnelle ne serait qu'une simple illusion. »<sup>1090</sup>

Husserl gelingt es laut Levinas erstmalig, von der Erkenntnistheorie zur Theorie des Seins überzugehen (THI, p. 59). Die Seinsnotwendigkeit des erlebenden Bewusstseins ist eine andere, als die eidetische Seinsnotwendigkeit des Wesens (THI, p. 60). Kategorien sind die Strukturen des Seins und nicht die der Erkenntnis. Die eidetische Intuition ist deswegen zunächst als beschreibend zu verstehen (THI, p. 169). An dieser Stelle findet sich der Ansatzpunkt, der es erschwert zu glauben, dass Kant lediglich auf die Erkenntnistheorie verengt werden kann. Darum kann auch die Analyse von Levinas hier angezweifelt werden. Kant setzt die Ontologie der rationalen Physiologie, die wiederum in *physica* und *psychologia rationalis* unterteilt wird, voran.

Gleichzeitig ist die von Levinas umzirkelte „eidetische Seinsnotwendigkeit“ kaum vom Schematismus bei Kant zu unterscheiden, ebenso wenig wie die Seinsnotwendigkeit des erlebenden Bewusstseins von der Möglichkeit des Verstandes in seinem logischen Gebrauche unterschieden werden kann: denn hier geht die Anschauung des Denkens dem Denken selbst notwendiger Weise voraus und ist dadurch aus Gründen der Zeit keine Erfahrung, sondern reine Apperzeption, die spontane Vermittlung eines synthetischen Aprioris der Erfahrung.<sup>1091</sup>

Der Modus des reinen Denkens dieser Anschauung an sich steuert nicht auf ein *pures, immanentes, mentales* Bild hin (THI, p. 105).<sup>1092</sup> Dies hält das Bild im Allgemeinen aber nicht davon ab, ein individuelles Bild zu sein (THI, p. 153). Jenes Denken hält sich zwischen zwei Realitäten auf, zwischen erlebtem und repräsen-

---

<sup>1088</sup> AA III, p. 235.

<sup>1089</sup> AA III, p. 234; p. 237. Vgl. HUA III/1, *Ideen I*, § 49.

<sup>1090</sup> THI, p. 109

<sup>1091</sup> AA III, p. 108, f.; p. 547

<sup>1092</sup> „Durch eine reine Kategorie nun, in welcher von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung | als der einzigen, die uns möglich ist, abstrahiert wird, wird also kein Object bestimmt, sondern nur das Denken eines Objects überhaupt nach verschiedenen *modi* ausgedrückt.“ Die reinen Kategorien ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit haben für Kant eine bloß transzendente Bedeutung (Kant AA III, p. 207, f.).

tiertem Sein (THI, p. 107), zwischen Materie und kategorischer Form (THI, p. 116).

Das Ich ist kein leerer, formaler Punkt, aus dem die Akte austreten, sondern Persönlichkeit, in der Transzendenz und Immanenz ineinander fallen (THI, p. 83, f.). Die Synkope zwischen der Anschauung und der Gerichtetheit auf Etwas, die « *déception de l'intention significative* », ist die Evidenz der Intuition, welche die Signifikation realisiert und somit außerhalb der Sinneserfahrung anzusiedeln ist (THI, p. 114 ; p. 119; p. 125; p. 162). Das, was für die sinnliche Intuition gilt, gilt nicht für die eidetische (THI, p. 154).

Der nichtsdestotrotz intelligible Bezug von Subjekt und Prädikat einer Aussage beherbergt den rationalen Charakter der Wahrheit (THI, p. 129).

„L'intuition, chez Husserl, est la démarche même de la pensée vers la vérité, démarche qui est à la base de tout ce qu'on voudrait entreprendre pour justifier l'intuition elle-même.“ (THI, p. 138).

Levinas beginnt nach dieser zähen Beschreibung, von der ich hier längst nicht Alles angeführt habe, damit, seine Kritik an Husserl auszuführen. Husserl trennt das Logische nicht vom Subjektiven (THI, p. 147). Er schafft es somit auch nicht, den Psychologismus im Dirigieren des Idealen und Logischen anders als mit Bewusstseinsphilosophie zu überwinden (THI, p. 151; p. 186, Anm.).

Die Idealität charakterisiert nicht die Indeterminiertheit sondern den Existenzmodus des Objekts (THI, p. 153), was dazu führt, dass die Beschreibung der eidetischen Intuition mit derjenigen der Intuition des Ideals und der kategorialen Form zusammenfällt (THI, p. 118; p. 158). Die Welt der Wahrnehmung wird derart zum Objekt einer eidetischen Wissenschaft (THI, p. 172). Es herrscht das Primat des Eidos über die Idee (THI, p. 173). „La connaissance des essences n'est pas seulement la connaissance d'un monde idéal, juxtaposé au monde empirique. Les sciences *eidétiques* scrutent une nouvelle dimension dans l'être: les conditions mêmes de son existence, la structure de l'objet, sans laquelle il ne pourrait pas être.“ (ebd.)

Die Intuition der materiellen Wesenheiten als Akt der Vernunft genommen, eröffnet die unendliche Sphäre der Materie der Erkenntnis. Durch die Objekterkenntnis wandelt sie sich in definierte Domänen besonderer Wahrheiten (THI, p. 162). Husserls Philosophie ist keine dialektische Konstruktion, die das Wesensgesetz intelligibel werden lassen möchte. Es geht vielmehr um die Intelligibilität eines wesenhaften Bezuges, bei der die dialektische Konstruktion ihre Intelligibilität

deriviert (THI, p. 163). Die Welt der exakten wissenschaftlichen Begriffe ist ebenfalls ein Derivat (THI, p. 141), und auch die Geometrie, die bereits ideale Räume studiere, sei ein Resultat der Idealisierung des Konkreten durch die Eidetik (THI, p. 172, f.). Es ist, wie bei Schleiermacher, gerade die Inexaktheit der konkreten Welt, die das Fundament der Prinzipien und der wissenschaftlichen Philosophie zuallererst ausmacht (THI, p. 174).

Die Analyse der intentionalen Akte, die die Transzendenz konstituieren, macht das Verstehen der Transzendenz erst aus (THI, p. 181).

Die Erkenntnistheorie wird somit reduziert auf die sich aus ihr ergebenden Konstitutionsprobleme, wobei der erkenntnistheoretische Primat des Theoretischen bleibt (THI, p. 191, f.) – aber nicht im Sinne eines Subjekts, das darauf wartet, sein Objekt zu imitieren (THI, p. 180; p. 184).

An alle Wissenschaften die selbe Methodologie anzuwenden rückt Husserl Levinas zu Folge in die Nähe Durkheims (THI, p. 186). Dennoch wird bei Husserl der Anspruch der Erkenntnistheorie im Hinblick auf die Fundamentalontologie hin überschritten, die sich bei Heidegger ausgebildet findet (THI, p. 187; p. 189.). Die Erkenntnistheorie erschöpft nicht das ganze Leben (THI, p. 189). Hieraus ergibt sich eine kritische Reflexion auf die phänomenologische Reflexion selbst (THI, p. 197). Diese Reflexion verschränkt Zeit und Eidos im Erlebnis und im Akt (wir sprachen von *Leistung*, THI, p. 200): „La réflexion ne doit pas se borner à la noèse et au noème : des elements *hylétiques* participent également à la constitution de l’objet, et la réflexion sur le donné *hylétique*, sur la sensation, par exemple, poursuit cette constitution dans le plan hylétique, décrit la manière dont la couche hylétique est animée par des intentions (les appréhensions), décrit la structure temporelle de la conscience.“ (THI, p. 199). Dem bewussten Leben sei diese Struktur oder Verschränkung in der eidetischen Intuition der Reflexion gegeben (THI, p. 201). Es kommt zu der für die erste Phänomenologen-Generation in Frankreich bis hin zu Lyotard wegweisenden Definition der Phänomenologie. Die ersten phänomenologischen Schriften von Sartre, Merleau-Ponty und Ricœur liefen allesamt in diese Richtung: „La phénoménologie est une science eidétique, descriptive, de la conscience.“ (THI, p. 201). Begleitet ist diese Deskription von einer auf Bergson zurückgehende Hypothese, die jegliche begriffliche Fixierung als vage betrachtet. Husserl sieht hierin das einzig absolute Apriori, unabhängig von der Effektivität der Wahrnehmung, und begrenzt es durch das Eidos:



Es liegt an der Eigentümlichkeit des Bewußtseins überhaupt, ein nach verschiedenen Dimensionen verlaufendes Fluktuieren zu sein, so daß von einer begrifflich exakten Fixierung irgendwelcher eidetischen Konkreta und aller sie unmittelbar konstituierenden Momente keine Rede sein kann. [p. 156 ...] die Individuation läßt die Phänomenologie fallen, den ganzen Wesensgehalt aber in der Fülle seiner Konkretion erhebt sie ins eidetische Bewußtsein und nimmt ihn als ideal-identisches Wesen [...]. (HUA III/1, *Ideen I*, p. 157).

Genau wie Adorno und vorher Schopenhauer referiert Levinas an das ungestillte metaphysische Bedürfnis des Menschen.<sup>1093</sup> Dieses sich aufwerfende metaphysische Problem des *homo philosophus* werde von Husserl nicht gestellt (THI, p. 203). Die phänomenologische Reduktion bringt auch das psychophysische Problem nicht zum Verschwinden (THI, p. 212). „C’est, sans doute en vertu de cette [...] obscurité dans le rapport de la *hylé* et la *noèse*, que la réduction paraît un retour à une conscience sans monde, où celui-ci aurait à se constituer à partir de la pure ‚hylé‘ – espèce d’abstraction où l’on croit voir un renouveau des thèses sensualistes.“ (THI, p. 214). Die Reduktion auf ein wie immer gestaltetes Ego ist nur der erste Schritt in Richtung einer Phänomenologie transzendentaler Intersubjektivität (THI, p. 215). Sie ist nichts weiter als ein sich beim Leben zuzusehen (THI, p. 221). Die Theorie der Intuition bei Husserl bleibt für Levinas eine Bewusstseinsphilosophie (THI, p. 217). Weitergeführt werde diese von Husserls Schüler Heidegger mit der Frage nach der *Substantialität der Substanz* (THI, p. 218). Bergson werde um den Preis der Freiheit der Intuition überwunden (THI, p. 219). Auch die *historische Situation* des Menschen werde bei Husserl kaum, bei Heidegger schon eher berücksichtigt (THI, p. 220, f.). Husserl sei in gewissem Sinne anti-historizistisch (EDE, p. 49, f.) – übrigens ein Vorwurf, den sich Descartes, der von Husserl saniert werden sollte, durch Vico ebenso eingehandelt hatte.

(2) Abhub von der Phänomenologie, insbesondere von Heidegger.

„Le retour des choses“ – Terme pour exprimer la manière dont la relation avec les choses n’est jamais une liberté. | Catégorie de Professeur – souci de système? Ne peut – on pas dire du système autre chose que cohérence de parties?<sup>1094</sup>

<sup>1093</sup> „Ist der systemhaft verhärtete Materialismus absolut gesetzte Physik, so bedarf es — nach der in Schopenhauers Werk zentralen Reflexion — einer Metaphysik, welche die Ansprüche physischer Welterklärung nicht sowohl bestreitet als relativiert.“ (A. Schmidt, „Schopenhauer und der Materialismus“ in: 58. Jahrbuch der Schopenhauer – Gesellschaft 1977, p. XXXVIII).

<sup>1094</sup> CP, p. 150, f.

Levinas machte sich beim Aufkommen des Nationalsozialismus in einem 1933 in Kaunas erschienenen Artikel tiefgehende Gedanken über den Unterschied des Geistesverständnisses in der französischen und in der deutschen Kultur anhand einer Analyse des Zauberbergs von Thomas Mann.<sup>1095</sup>

Hier wird das elementare Übel, das Levinas aufkommen spürt, jene Intuition, die kurz darauf 1934 in *Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme* zum Anklagepunkt gemacht wird, erstmals aktuell. Wir sprachen das Elementare (Stoicheion) als Gegensatz zum Eidos bereits an. Es handelt sich bei der Umschreibung Levinas' Abhub von der Phänomenologie um seine Kritik an einem „Materialismus“, der letztlich zum Identitätsverlust führt. Die Vorstellung des sterblichen Körpers, die derjenigen Platons (*Timaios*, 72 c – 77a) nahe kommt, erhält angesichts der Verzweiflung, der „Krankheit zum Tode“ Kierkegaards die Überhand:

[...] dieser Lebenskörper in dem geheimnisvollen Gleichmaß seines blutgenährten, von Nerven, Venen, Arterien, Haarfiltern durchzweigten, von Lymphe durchsickerten Gliederbaus, mit seinem inneren Gerüst von fettmarkgefüllten Röhrenknochen, von Blatt-, Wirbel- und Wurzelknochen, die aus der ursprünglichen Stützsubstanz, dem Gallertgewebe, mit Hilfe von Kalksalzen und Leim sich befestigt hatten, um ihn zu tragen; mit den Kapseln und schlüpfrig geschmierten Höhlen, Bändern und Knorpeln seiner Gelenke, seinen mehr als zweihundert Muskeln, seinen zentralen, der Ernährung, Atmung, Reizmeldung und Reizentsendung dienenden Organbildungen, seinen Schutzhäuten, serösen Höhlen, absonderungsreichen Drüsen, dem Röhren- und Spaltenwerk seiner verwickelten, durch Leibesöffnungen in die äußere Natur mündenden Innenfläche [...].<sup>1096</sup>

Der dem Ich als „Lebenseinheit von hoher Ordnung“ gegenübersteht, ist *gefangen* in „verschiedenen Dienststellungen und Verbänden“ (ebd.) – Kierkegaard spricht von einer Synthese. „L'être [...] apparaît [...] comme un emprisonnement dont il s'agit de sortir.“ (DE, p. 98). Es ist jenes Dritte, das undurchsichtige Ineinanderfallen des Seins von Geist und Körper, die unvermittelte Vermittlung, die den Geist in Deutschland plagt. Im Strafgefangenenlager expliziert er diesen Sinnverlust, resultierend aus der Dekomposition der Dinge: die Wälder werden Bäume, und sind schließlich verbleibende Holzstücke in der Szenerie eines abgereisten

<sup>1095</sup> Der Artikel ist zu finden in: F. Miething/Ch. von Wolzogen (Hg.), *Après vous – Denkbuch für Emmanuel Levinas, 1906-1995*, Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 2006.

<sup>1096</sup> Mann, *Der Zauberberg*, Frankfurt : Fischer, 1952, p. 358.

Zirkus. „Je ne veux pas simplement parler de la fin des illusions; mais plutôt de la fin du sens.“ (CP, p. 132).

Das Entkommen oder sich Befreien aus der unvermittelten Vermittlung ist auch erotischer Natur, darauf sind wir bereits so weit es hier möglich war eingegangen. Genau wie *Autrui*, ist auch der *Eros* kein Letztelement im Modell von Levinas: „Il ne s’agit pas seulement de sortir, mais aussi d’aller quelque part.“ (DE, p. 96). Levinas hält am utopischen Charakter des „Noch Nicht“ fest, wie einst Ernst Bloch. Man muss einen Sinn für die Misere bekommen, aber man bleibt nicht bei ihr stehen (DMT, p. 109). Der wahrhafte *Ausdruck* dieser unvermittelten Vermittlung ist das Verschwinden der menschlichen Werke im Anonymat des *Commerciums*, und durch dieses das Verschwinden des Menschen aus dem Werk. Hierin verbirgt sich auch der Fakt, dass die Identität für Levinas keine Eigenschaft des Seins ist (DE, p. 93). Das Dasein, welches Heidegger beschwört, und auch die Phänomenologie Husserls leisten keine Erklärung, sondern eine Apotheose dieses Sachverhaltes, die letztendlich aus einem Sicherheitsbedürfnis der Gegenwart heraus die Möglichkeit einer unbekannten Zukunft fahren lässt (DE, p. 92). Was dort transzendiert wird, ist nicht das Sein selbst, sondern eine *Definition* des Seins (DE, p. 96). „L’élán vers l’avenir est une relation avec l’utopie et non pas une marche vers une fin de l’histoire prédéterminé dans le présent qui est obscur.“ (DMT, p. 111). *Autrui*, *Eros* und das Noch Nicht bedingen es, dass es weniger das eigene Nichtsein ist, welches beängstigend ist, sondern das Nichtsein desjenigen anderen, Geliebten, der mehr geliebt wird als das eigene Sein (DMT, p. 121). Es besteht eine Unangemessenheit der Befriedigung in Hinblick auf das Bedürfnis. Ähnlich wie bei Nietzsche ist es die Lust, die tiefer ist als Herzensleid, sie ist es, die im Kontakt mit der Ewigkeit steht (KSA 4, *Also sprach Zarathustra*, p. 286); eine Ewigkeit, die Levinas in die Nähe von Blaise Pascal bringt (EE, p. 95; TA, p. 40) – Levinas spricht von Asymmetrie. In diesem Sinne gebraucht Levinas die *Dissymmetrie*, die Rückkehr des Subjekts zu sich selbst, zu seiner Identität, die nicht ausschließlich philosophisch ist (TA, p. 31; p. 37). Wenn Levinas das transzendente Ego Husserls interpretiert, ist es mitsamt seinen Gedanken *hors sujet* (CP, p. 160): „soi sans réflexion – unicité s’identifiant comme incessant éveil“ (HS, p. 213). „Ce qu’on appelle le moi, est, lui-même, submergé par la nuit, envahi, dépersonnalisé, étouffé par elle.“ (EE, p. 95). Selbst das aller Intimste, das Unbewusste; kommt dem jungen Levinas nach den Menschen die in einer Welt der Lautsprecher leben von Außen zu (CP, p. 190).

Der Mythos der Ewigen Wiederkehr leiert die Zeit aus, und es ist genau dieser Reichtum des Bewusstseins das danach strebt, in der Gegenwart den Geschmack der Zeit zu konservieren (CP, p. 152). Was bleibt, ist die Ruhe der Ewigkeit, des *Il y a* (EE, p. 95), deren Kraft darin besteht, der Zerstörung durch die Zeit zu widerstehen, die wiederum das bewegte Bild einer unbewegten Ewigkeit sei (EE, p. 127, f.), aber zugleich auch die Möglichkeit der Anarchie, die sozusagen das Dritte in der Relation mit *autrui* bildet: „La relation avec le tiers est une incessante correction de l’asymétrie de la proximité où le visage se dé-visage.“ (AE, p. 246).

Dans la comparaison de l’incomparable serait la naissance latente de la représentation, du logos, de la conscience, du travail, de la notion neutre : être. Tout est ensemble, on peut aller de l’un à l’autre et de l’autre à l’un, mettre en relation, juger, savoir et demander ce qu’il en est de ..., transformer la matière. A partir de la représentation se produit l’ordre de la justice modérant ou mesurant la substitution de moi à l’autre et restituant le soi au calcul. La justice exige la contemporanéité de la représentation . C’est ainsi que le prochain devient visible, et dé-visagé, se présente, et qu’il y a aussi justice pour moi. (AE, p. 247)

Das Subjekt ist die Suche der Meisterschaft ohne dialektischen Rückumschlag in Anbetracht des *Il y a* (CP, p. 123). Das Begehren führt letztlich zur Entleerung der Substanz aus dem Wesen (être), es erleichtert sich vom Gewicht des Seins (DE, p. 106; p. 127) wie in Trunkenheit (DE, p. 107, f.). Hier spielt die schon bei Husserl und Heidegger erwähnte Fremdheit der hyletischen Schicht (auch und gerade der Heimwelt) eine bedeutende Rolle: die Affektivität kann nicht durch *Denken* und Aktivität alleine *reduziert* werden, das Begehren ist so gesehen Enttäuschung und Betrug (DE, p. 109, f.). Schande entsteht, wenn wir es nicht vergessen können, dass wir dem Sein in Gänze vollkommen nackt ausgeliefert sind (DE, p. 112). Die Nacktheit definiert Levinas als *Patenz* unseres Seins, also die Phase, in welcher der Wirt eines Parasiten ansteckend wird (DE, p. 113). Das Husserlsche Problem nach der Positionalität des Subjekts, die Konstitution der hyletischen Schicht des Selbst klärt Levinas durch den Begriff der Müdigkeit (CP, p. 124).

Die Nacktheit ist das Bedürfnis, sich für seine Existenz zu entschuldigen, oder wie bei Pascal eine *Schuld* daran zu haben, geliebt zu werden.<sup>1097</sup> Man wird von einem Ekel befallen, von der Unmöglichkeit zu sein was man ist, wobei man aber gleichzeitig an sich selbst erstickt (DE, p. 116). Im Ekel erscheint diese Schande als von jeder kollektiven Repräsentation geläutert, als unvermittelte Konstitution von Schande von und vor sich selbst (DE, p. 117, f.). Erst nun, wenn wie bei Aristote-

<sup>1097</sup> Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, p. 237.

les (*Met. Phys.*, 982 b) alles bewerkstelligt ist, beginnt Erkenntnis (DE, p. 125). Und hierbei ist es im Gegensatz zu Heidegger relevant, das Sein und die Verbrehen, die tragische Verzweiflung, mit der es *ausgestattet* ist (Arist. *Kat.* 13 a), und die es rechtfertigt, nicht einfach zu akzeptieren (DE, p. 127), sondern, in Gegenstellung zum griechischen Universalismus, in den Kampf mit der Form zu gehen (CP, 1, p. 51, f.; p. 192). Die Persönlichkeit ist Niemand, denn die Formen halten das *Moi* davon ab, das Ganze zu sein (CP, p. 53). Das *Moi* ist Zwei, gekettet an etwas anderes, und diese Dualität ist das Diabolische (CP, p. 85 ; p. 113; TA, p. 88). Auch das *être* ist Zwei – aber Zwei im Augenblick, der die Relation mit der Existenz ist (CP, p. 178).

Der Körper ist Ereignis und erster Akt (CP, p. 57, f.; p. 179). Das Reale ist bevölkert von seinen Eltern (CP, p. 61). Das Tragische liegt bei Levinas nicht in der Geschichte, sondern im Augenblick (CP, p. 63). Der Rationalismus ist für ihn nicht das Vertrauen an eine rationale Struktur des Universums, sondern an die Immanenz der Vernunft (CP, p. 148). Der Augenblick ist die fundamentale Zweideutigkeit, Sein und Seiendes zugleich zu sein. Es ist der Augenblick, in dem das *Il y a* zur Hypostase wird (CP, p. 140). Diese Doppeldeutigkeit sieht Levinas gar als Definition des Verbs, als Struktur des Mysteriums und als für die Unterscheidung zwischen schlechter und guter Doppeldeutigkeit bedeutend: „L'Être n'est pas seulement un verbe, c'est *le* verbe.“ (CP, p. 166). Es produziert die Sprache (EE, p. 140).

Levinas wendet sich ausdrücklich gegen die hier beschriebene Typisierung des „Seienden“: das Verb des *être* (Sein / Wesen) ist Dehnung, Kontraktion des Wesens und ist *Eros*. Die Idee der Glückseligkeit (*bonheur*) ist das *Ende der Notion Art* (*espèce*), es ist mehr als das einsame Wesen (CP, p. 167; TA, p. 45). Gleichzeitig zu diesem Kontrahieren der Wesenheit versucht Levinas, auch die Religionsunterschiede mit in seine Sozialtheorie zu integrieren. Der muslimische Fatalismus sei so gesehen die Quelle der Freiheit, eine Freiheit der Abwesenheit von Verantwortung im Sinne der nicht-gewählten Vaterschaft Gottes (CP, p. 140, f.). Das berauschende Gottvertrauen entsteht aus Passivität und Erwählung (CP, p. 154). Die Magie hat Anteil an der Konstitution dieser Welt (CP, p. 64).

Schließlich ist es nicht Gott, sondern die Fruchtbarkeit, die das *Moi* in Gestalt des Kindes zu sich selbst zurückkehren lässt: man „hat“ kein Kind, sondern man „ist“ in gewisser Weise dieses Kind (TA, p. 86). Ob das Wort Vaterschaft hier an das männliche Geschlecht gebunden ist, bleibt offen. Gott ein Geschlecht im mensch-

lichen Sinne anzudichten, ist als Anthropomorphismus, etwas, das Levinas strikt ablehnt.

Die Animalität des Menschen ist sein Gespür (CP, p. 65). Jene Animalität bedingt die Enge der Sozialphilosophie, in der sich die Sympathie mit der tierischen Welt, in der es sich der „chien Bobby“ (CP, p. 150) nicht einrichten kann.<sup>1098</sup> Der Geist ist ein menschliches Wesen, eingerahmt von Haaren, einem Bart, roten Lippen, glänzenden Augen – man kann all dies auf die gleiche Weise betrachten, wie man ein Tier untersucht. Dass das Wesen ein visage hat, ist bereits der Geist (CP, p. 186). Das Husserlsche Problem nach der Positionalität des Subjekts klärt Levinas durch den Begriff der Müdigkeit (CP, p. 127). Die Sexualität ist der Ursprung des Sozialen, das durch die Intimität der Sexualität über die Summe seiner Individuen hinausgeht. Das *Bien* übersteigt das Sein, deshalb ist das Sexuelle auch nicht die Basis des ganzen Systems (CP, p. 66), aber es ist konstitutiv für die Egoität (CP, p. 114). Zudem ist „le sexe“ die zentrale Notion seiner Theorie des Eros (CP, p. 117), einer Theorie, in der die *Natur* wieder erscheinen soll (CP, p. 128). Die menschliche Sexualität ist eine Irritation durch den Fakt von *autrui* (CP, p. 182). Die Kollektivität hat ihre dialektische Basis in der Sexualität und nicht in der Arbeit und ihrer Division (CP, p. 142). Der biblische Feigenbaum, bzw. sein Besitz ist die Rechtfertigung der Intimität als Mittel des Friedens (CP, p. 116; p. 186).

Das Begehren des Begehrens und der Schmerz des Schmerzes sind die Beziehung in Betracht zum anderen Geschlecht (CP, p. 122).

Die Methode der Gelehrten seit Platon sei aufgrund der Notion der Verallgemeinerung in der Ökonomie des Zusammenseins zu revidieren (CP, p. 143). Es gibt keine Relation des Einfachen zum Komplexen und auch keinen Ursprung in der Evolution. Der Akt muss durch die Wollust, die weder Akt noch Denken ist, ersetzt werden, um mit dem Substanzialismus zu brechen (CP, p. 144).

„La notion d’être opposé à la connaissance, mais aussi à la substance – Œuvre de l’être – pas à l’égard du néant – (mort) – mais à l’égard d’un autre être – *Éros*? – Participation.“ (CP, p. 161).

Eine Partizipation, die weder Einfühlung noch Ekstase ist (CP, p. 190).

Der an die Intimität gebundene Instinkt des Bewahrens ist hinter dem Gefühl des Triumphs einer Ursache, die man begehrt, camoufliert und nicht hinter seinem eigenen Sein (CP, p. 154). Das Symbol ist hierbei die Prefiguration des Erfülltseins und nicht das Bild des Verhülltseins (CP, p. 175).

---

<sup>1098</sup> Dieser Hund begleitete die Gefangenen im Stalag bei der Arbeit in den Wäldern.

Es ist nicht die Subjektivität der Sensation, die aus der Welt ein sich (soi) macht, sondern ihr Abglanz, ihre *luminosité* (CP, p. 147).

Das Problem der Subjektivität, die Hypostase, ist das Problem der Glückseligkeit in der Eigenschaft, dass es das Sein übersteigt (CP, p. 168). Hier schafft Levinas den Absprung von Bergson, indem er sagt, dass die Befreiung darin bestehe, die Prefiguration und die Erfüllung des Symbols mittels der Flucht in die Glückseligkeit zu übersteigen (CP, p. 175). Die Notion der Zeit und ihre miraculöse Fruchtbarkeit sind das Essentielle am Symbol (CP, p. 176).

Die *Geworfenheit* ist hierbei das Unerklärliche der Existenz (CP, p. 68). Die verbrauchten, farblosen Gefühle der bürgerlichen Existenz scheinen diese profan, ja, zu einer Art der *Aufhebung* gemacht zu haben (CP, p. 69), Levinas bringt das Beispiel des Flanierens. Das Wohlbefinden differiert vom Wohlbefinden zu Sein, das Sein ist Kadaver. Es ist die Abwesenheit des Lichts (CP, p. 84). Das Unbewegte des Todes, dem was nicht mehr ist, verleiht dem Flanieren einen bitteren Geschmack (CP, p. 69). Das, was verflüchtigt ist, ist die Essenz des Traumes (CP, p. 76).

Der Sinn des Alptraums : unbewegte Realität, absolut fremd. Nacht inmitten des Tages (CP, p. 87). Das Essentielle : den Appell Gottes zu verstehen, der jeden Tag drei Stunden mit dem Leviathan spielt (CP, p. 78 ; p. 345). Zuviel Psychoanalyse und Phänomenologie lässt Levinas nicht zu: Priester, und Erfinder der Kunst sei der Magen (CP, p. 339; TA, p. 46).

Das Monströse der Verdauung als auch das Geschlecht findet Levinas in Léon Bloy, der *au-delà* der Psychologie sei, und Dinge wisse, die nicht in der Phänomenologie vorkommen, verdeutlicht (CP, p. 155, f.; p. 162). Die Prophetie ist der Hunger nach dem Ereignis (CP, p. 81). Nach Tolstoi und seiner Interpretation des Christentums sei der Mensch derjenige, der nicht um das Leben kämpft, der Kampf wurde durch Arbeit ersetzt (CP, p. 84). Das Barbarische der Medizin ist also alles Intime, Mysteriöse, und das, das zum Terrain der Technik erhellt wird.

Alles was jungfräulich ist am Menschen wird zu falscher Ähnlichkeit, zu Dekor, Theater und Rummel. Alles wird Lüge (CP, p. 87) und die Dichtung versetzt die Dinge in Musik (CP, p. 100). Das Namenlose kann nur in der Poesie erscheinen (EE, p. 91). Sprache ist die Materie des Denkens, in der die Kunst operiert. Das Gedicht ist eine Kollaboration von Intelligenz und Kunst zusammengewoben durch die Sprache, mit der Sprache als Materie spielend, seine eigenen Effekte erzeugend (CP, p. 116).

Der Satz, dass die einzig menschliche Perfektion die Schönheit wäre (CP, p. 122), und dass der philosophische Begriff „peut se dématérialiser de la sorte et devenir comme l’art lui-même une connaissance profonde.“ – zusammenzudenken, führt zur Frage ob Metaphysik, ob die Existenz per se eine Kunst sei (CP, p. 132).

Das „Man“ wird aufgehoben, indem von der Beschreibung zur Erklärung übergeht. Die Menschen sind hier größtenteils das, was sie für das Äußere sind (CP, p. 99). Die Arbeit (an den Phänomenen) erscheint in ihrer Materialität; früher hat man für die Gesundheit gegessen, aber Essen um zu Arbeiten ist wirklich Maschine (CP, p. 107, f.; TA, p. 45). Die Ereignisse sind wahrhaftig die Basis des Lebens, unseres Innenlebens (CP, p. 108).

Und hier bleibt Levinas im phänomenologischen Sinne des Idealismus hart. Die Dialektik, die Transformation ins Gegenteil, sei wie die Wahrheit des Menschlichen selbst der des Schüchternen gleich, der auch hochmütig ist. Das Besondere kommt hierbei aus den Fissuren, die „lézardent de tous côtés la continuité de l’univers. Le particulier ressort dans sa nudité d’être“, zwischen dem absolut Elementaren, dem Abszess des Seins und der Totalität (EE, p. 90, f.).

Dialektik ist die Notion des politischen Regimes. Die Hoheit ist von der Dialektik abgezogene, absolute Macht (CP, p. 108). Der Sozialismus ist aufgrund des Problems des Eigentums falsch und der Aktion entgegengesetzt. Er pariert lediglich den kapitalistischen Konsum (CP, p. 123). Besitzen in einer Welt die nicht sozialistisch ist, ist das Unterjochtsein von dem, was man besitzt, um von dort aus dem Phänomen des Kampfes zu erliegen (CP, p. 115). „Das, was ich konserviere, ist ein besonderer Rhythmus des Elementaren, der im Übergeordneten konserviert werden muss, wenn dieser dialektisch deduziert ist.“ (CP, p. 112).

In der von Levinas in Skizzen angeschnittenen Theorie des Bedürfnisses ist die ernährende Quelle der Abgrund, das existentielle Mysterium, welches dem Licht der Vision entgegengesetzt ist (CP, p. 120). Die Zeit der Arbeit *durchpaust* den Raum, sie misst sich durch den zu durchlaufenden Intervall um zu nehmen, eine Art Güterwachstum. Das Drama des Todes ist der einzige Moment, währenddessen es eine Kommunikation zwischen Zeit und dem was man Ewigkeit nennen könnte gibt (CP, p. 128, f.). Die Zeit ist der Grund des Seins, aber auf einem Niveau des Identitätsgesetzes. Identität, auch die des zu konsumierenden Messias (CP, p. 173), setzt die Zeit voraus, als Möglichkeit eines Definitiven, das der Grund der *ousia* und der substantialistischen Definition des Seins ist.



Mit jener Zeit allerdings wird das *Pardon* zur eigenen Struktur des Seins, zu etwas anderem als dem Hegelschen, Bergsonschen und Heideggerschen Werden. Levinas spricht von einem nicht-definitiven Sein, von Wiederanfang und metaphysischer Freiheit (CP, p. 134, f.). Das Problem des Seienden (*étant*) ist dasjenige des Anfangs, der Freiheit ist, wie er meint (CP, p. 130).

Wir sehen den Sonnenaufgang, aber sehen wir die Sonne? Ein Zeitgefühl wird nicht entwickelt am Beispiel des Todes, sondern im Ende der Kindheit: dem Kind das Gegenteil von dem sagen, was man ihm gestern gesagt hat (CP, p. 139).

Die Notion der Kraft setzt sich der Vernunft, die Einsamkeit ist entgegen, als Widerschein intersubjektiver Kraft. Der Krieg ist der Vernunft entgegengesetzt, er ist die Himmelfahrt, die vollständige Notion der Wirtschaft (CP, p. 168; p. 192).

Für manche ist er nichts weiter als ein eingerahmtes Element des Lebens, das aus der Umgebung kommt. Für andere ist ihr Leben im Gegenteil um ein äußerliches Ereignis wie das des Krieges zentriert (CP, p. 180).

Das Paar Liebe – Kampf ist der Ursprung des Sozialen, ausgehend von der Undurchdringlichkeit des Anderen, des absolut Anderen (CP, p. 171). Der Kontakt mit dem Leben kann tödlich sein (CP, p. 172). Die Materie ist nicht die erste Notion, aber unter allen materiellen Notionen ist die Erde die einzige, die etwas Einzigartiges aufweist: man kann sie besitzen, aber sie enthält zudem die Kadaver der Vorfahren, sie ist Fusion (CP, p. 176, f.).

Das Begehren zu sterben ist nicht identisch mit dem Begehren, nie geboren worden zu sein. Mit dem Tod endet das Spiel aus Sein und Nicht nicht. Die Geburt ist die Inskription in die Ewigkeit, und auch ewiges Leben bildet nicht das Gegengewicht zum Tod, es ist im Tod impliziert (CP, p. 181).

Levinas kritisiert die Eugenik von Alexis Carrel, der sich für ihn zwischen Katholizismus und Paganismus bewegt und Fakten in Recht umwälzt. Die Demokratie installiert sich eben gerade in tragischem Widerspruch zwischen Individuum und Art. Sie ist ein idealer Anspruch, der aufgrund von Barmherzigkeit an die Rasse denkt und nicht deshalb, weil er sich schuldig macht, den Schwachen zu helfen (CP, p. 182, f.).

Verstehen ist stets nur die theoretische Lichtseite des Ereignisses, abseits der Erfüllung. Philosophie, Symbolismus ist nicht das Ereignis selbst. Die verlorene Partie ist das wahre Konzept der Unmöglichkeit des Todes, so wie wenn man sagt: *nevermore* (Poe, *The Raven*, vgl. EE, p. 133).

Es ist bekannt, wie sehr Poe am Tod seiner Frau gelitten hat. Levinas selber starb 1995 wenige Monate nach dem Tod seiner Frau (1994). Er rückte nie von der auch schon in den Gefängnisheften vertretenen Position in Bezug zum Tod des Anderen ab. Er wiederveröffentlicht 1995 in *Altérité et transcendance* einen 1989 geschriebenen Text „Philosophie et transcendance“, in dem wir lesen: „[...] cet en face du visage dans son expression – dans sa mortalité – m’assigne, me demande, me réclame: comme si la mort invisible à qui fait face le visage d’autrui – pure altérité, séparée, en quelque façon, de tout ensemble – était «mon affaire». Comme si, ignorée d’autrui déjà, dans la nudité de son visage, elle concerne, elle «me regardait» avant sa confrontation avec moi, avant d’être la mort qui me dévisage moi-même.“ (AT, p. 45).

Es ist aber nicht so, dass Levinas wegen diesen Ergüssen als ein Lobredner der gegenwärtigen Familienstruktur dargestellt werden kann, die ja selbst teilweise ein Herrschaftsinstrument ist. Ein anarchistischer Spleen schlägt trotz allem Bedürfnis nach Frieden und Nicht-Unruhe bei ihm stets durch. Er spricht von Regeln als einer Macht der Klassifizierung und bringt das Beispiel eines Mannes, der nach dem Tod seiner Frau in Konflikt mit seinem Sohn gerät, als er sich mit einer jüngeren Frau einlässt.

Nachdem die Jüngere der Toten Ehrerbietung gezollt hat und der Vater dem Sohn versichert, dass er gelitten habe, ist alles wieder in „Ordnung“ (CP, p. 187)

Kurz darauf mokiert er sich über die Abgründe der „angeheirateten Familie“: „Comment entrer dans leur vie de chiens et de chats“ – wie Eingang finden zu ihren „Gewohnheiten“ und „Sitten“? „C’est terriblement animal – ennemi – folie! folie! La personne même qu’on épouse – elle est choisie abstraite – acceptable.“ (CP, p. 188).

*Le visage* – keine Zusammenfassung – ist also eine durchaus pluralistische Konzeption, die sich nicht in der Dialektik der Totalität aufhält. Der Wunsch nach Vorursprünglichkeit schlägt in Anarchie um, in die Flucht des Lebens aus dem unendlichen Ausgang des unfassbaren Seins.

Die diabolische Doppeldeutigkeit des Seins findet sich auch in dem von Levinas gepriesenen Fatalismus der Vaterschaft: „la modestie est orgueil [...] la modestie suppose le père, mais comme structure du moi.“ (CP, p. 189).

Einsamkeit ist Abwesenheit der Zeit, Durchbruch der Hypostase (TA, p.38). Hierbei verlängert sich für Levinas das individuelle Abenteuer in Bezug zu *autrui* zu einer universellen Ordnung, in der nur ein unverantwortliches Individuum keine

Todesfurcht empfindet. Die Furcht vor dem Tod ist nicht die Furcht vor dem Nichts, sondern ein Schatten (CP, p. 184, f.). Bei der Verdinglichung, dieser „ersten Inspiration“ der Phänomenologie (EDE, p. 51, f.), werde gesagt: „das sein, was man ist“, als ob eine Essenz zu realisieren wäre (CP, p. 67). Levinas ersetzt gar den Term der Subjektivität durch denjenigen der Hypostase und bezeichnet auch das Bewusstsein als eine solche (CP, p. 146; EE, p. 141).

Im Kampf gegen die Verdinglichung des Bewusstseins endet man in einer Psychologisierung des Realen, in einer Idee der Macht (CP, p. 188).

Angesichts der Situation „concentrationnaire“ seien es nur noch die „imbéciles“, welche die pazifistischen Werte Besitz, Gesundheit und Respekt noch respektieren würden. Bei diesem Umsturz der Werte ist praktisch die Möglichkeit einer Rückkehr zum Frieden und zur Verantwortung ihm gegenüber zu erwägen (CP, p. 189). Im Moment wo alles verloren ist, ist alles möglich (EE, p. 158).

Wir kommen nun aus diesem für sich alleine schon komplizierten Geflecht von Assoziationen während der Zeit in Fallingbommel zu den letzten zwei Texten der Frühschriften, *Le temps et l'autre* und *De l'existence à l'existant*.

TA beginnt sofort mit einem Angriff auf den Idealismus. Der Intellekt, der sich einbilde, a priori die Idee von multipler Einheit zu besitzen, ist nackter Sinn des Augenblicks, Dissimulation, gezeichnet von der Fähigkeit, mit dem Unzeitlichen zu spielen (TA, p. 9).

Ein diachron gegebenes Modell der Zeit, der Fetischcharakter der Ware, das Mysterium ist nicht nur lineare, modulare Sichtweise der Bewegung und Zeit (TA, p. 10, f.). Simpel ausgedrückt, gibt es eine generelle Ökonomie des être für Levinas (TA, p. 18). Levinas fordert einen Bruch mit der Einheit des Seins und dem Anhalten seiner Geschichte (TA, p. 20).

Monadisches Sein ist Ereignis der Kontraktion der Existenz. Heideggers Differenz lässt die Getrenntheit außer Acht (TA, p. 24). Die idealistische Philosophie fundiert das être auf etwas, das nicht das être ist. Dieses ewige Subjekt ist eine *contradictio in adjecto*, da das Subjekt bereits Anfang ist.

Das Existieren ohne Existierendes ist der Ort ohne Ausgang, wo sich die Hypostase, das Bewusstsein produziert (TA, p. 28, f.; p. 31). Die Funktion der Gegenwart ist wie ein *ontologisches Schema*, in dem wir uns wie unflätige Bourgeois, oder aber wie Verrückte verhalten. Während von Levinas der bürgerliche Individualismus kritisiert wird, heißt das noch lange nicht, dass er im Sinne der Nationalsozia-

listen die Gemeinschaft glorifiziert: unsere langen Tage mit autrui haben nichts Frivoles an sich. (TA, p. 32; p. 41).

Überwindung der Einsamkeit ist die Entknotung (TA, p. 44) der Verbindung zwischen Moi und Soi, I and Me. Die Einsamkeit, Struktur der Vernunft, wird vom Sein in der Objektivität des Lichts, in der Unfähigkeit, das Gleiche zu finden, konsumiert.

Die idealistische Objektivität des Lichts selbst ist Subjektivität, Materialität und Existenz, ist erste und einsame Negation (TA, p. 48, f. ; p. 51 ; p. 53). Das Mysterium des Lichts ist in seiner Passivität aktiv (TA, p. 56, f.). Der Tod ist die Grenze des Idealismus und des Helden (TA, p. 58 ; p. 61). *Eros*, „stark wie der Tod“, liefert uns die Basis zur Analyse des Mysteriums und der Zukunft.<sup>1099</sup> Es scheint Levinas unmöglich, nur von einer einzelnen Dauer zu sprechen (TA, p. 64).

Es gibt einen Abgrund zwischen Ereignis und Subjekt im Tod (TA, p. 65). Diese von Levinas dialektisch genannte Situation ist nicht bis ins Letzte phänomenologisch (TA, p. 67). Die Bedingung (condition) der Zeit liegt im zwischenmenschlichen Bezug oder in der Geschichte (TA, p. 69). Hier tritt Levinas im Gegensatz zu den Hauptwerken auch noch für ein ontologisches Projekt ein, dass die ontologischen Bedingungen (conditions) der bergsonschen Dauer aufzeigen soll (TA, p. 72).

Sein Ziel ist folgendes: „Je dirai simplement que cette dialectique apparaît quand on pousse plus loin toutes les implications de l’hypostase traités très schématiquement jusqu’ici, et en particulier, quand on montre à côté de la transcendance vers le monde, la transcendance de l’expression qui fonde la contemporanéité de la civilisation et la mutualité de toute relation.“ (TA, p. 74). Diese Relation mit autrui als Alterität erweist sich als asymmetrisch, nicht räumlich und auch nicht begrifflich (TA, p. 75).

*De l’existence à l’existant* ist der Versuch einer systematischen Ausführung seiner in physischer Isolation entstandenen Gedanken : Die Relation zwischen Sein und Seiendem ist Ereignis und somit unzersetzbar (indécomposable). Der Anfang, der Ursprung und die Geburt bieten uns eine Dialektik, wo dieses Ereignis im Schoße des Augenblicks sensibel wird (EE, p.16). Die Organisation oder die Anarchie der Sensation betrifft nicht deren Subjektivität oder Objektivität. Zu reiner Qualität re-

---

<sup>1099</sup> Wahrscheinlich eine Anspielung auf den Roman *Fort comme la mort* von Maupassant, wo sich ein Maler in die Frau eines Reichen, und anschließend auch in ihre Tochter verliebt, was allen Beteiligten starkes Leid zufügt, und ihn sein Talent verlieren lässt.

duziert ist die Sensation bereits Objekt im Sinne ihres Widerscheins. Das Wort ist untrennbar mit dem Sinn verknüpft (EE, p. 86). Das Unendliche (l'éternel) ist einfach und dem Ereignis fremd (EE, p. 17).

Nous allons essayer de mettre en question l'idée que le mal est défaut. [p. 20...] La peur du néant ne mesure que notre engagement dans l'être. [...] l'existence recèle un tragique que la mort ne saurait résoudre. [p. 21...] des esprits opaques comme la matière, la multiplication des logiques [...] réveillent l'antique obsession de la fin du monde. [p.25...] L'être est sans réponse. [...] La question est la manifestation même de la relation avec l'être. [...] Ce qu'il peut y avoir de plus que la question de l'être, ce n'est pas une vérité, mais le bien. (EE, p. 28).

Die Interpretation des Lebens als Kampf ums Dasein bricht mit den Ideen der Tradition, mit der Relation zwischen dem was existiert und dessen Existenz (EE, p.29). Levinas knüpft an DE an: für das Gute anfangen, „c'est commencer en se possédant inaliénablement. C'est donc ne pas pouvoir revenir en arrière. C'est s'embarquer et couper les amarres.“ (EE, p. 36).

An dieser Stelle wird deutlich, welchen methodischen Platz der Philosoph bei Levinas einnimmt: „Le philosophe se doit de se placer dans l'instant de fatigue et d'en découvrir l'événement. [...] chercher la dialectique qui s'espace dans une dimension encore insoupçonnée, tel est le principe essentiel de la méthode que nous adoptons et auquel l'ensemble des ces recherches, par l'application que nous en faisons, apportera les éclaircissements nécessaires.“ (EE, p.42). Im folgenden sein Standpunkt zur Gottheit:

Le Verbe créateur est [...] parole [...] Dieu, n'a pas façonné lui-même la créature [...]. Son action est magique. [p.43...] la notion de l'acte supposé dans cette image de lutte avec la matière, est une notion que les philosophes se donnent [...]. Elle n'est pas déduite, [...] sa place dans l'économie de l'être n'est pas marquée philosophiquement. On ne peut donc pas en la faisant intervenir et en y associant une notion tout aussi obscure de matière et de sa résistance, rendre compte du fait humain et concret de l'effort et de la fatigue. C'est au contraire en partant de l'instant de l'effort et de sa dialectique interne que nous pourrions peut-être saisir la notion de l'activité et son rôle dans l'existence humaine. (EE, p.45).

Die Magie ist der Dauer gegenüber indifferent (EE, p. 46). Es gibt kein mentales Bild der Melodie, die Musik besitzt sich nicht selbst und die Anstrengung, etwas zu spielen, das Mystische der Arbeit, schließt das Spiel letztendlich aus: „Il se place dans un système psychologique plus vaste et se réfère à une histoire et à un

horizon du temps. [p.47...] La durée de l'effort est tout entière faite d'arrêts. [...] L'effort est l'accomplissement même de l'instant.“ (EE, p.48).

Wie wir bereits feststellten, ist für Levinas das Subjekt Hypostase. Diese Feststellung wird nicht von einem naturalistischen Materialismus begleitet. „Pour le soldat, le pain, la veste, le lit ne sont pas du matériel. Ils sont pas ‘en vue de’, mais fins.“ (EE, p. 65). Die Materie ist der Fakt des Il y a, dessen Erfahrung die Nacht ist (EE, p. 92, f.): „On est exposé. Le tout est ouvert sur nous. Au lieu de servir à notre egression à l'être, l'espace nocturne nous livre à l'être.“ (EE, p. 96). „Le frôlement de l'il y a, c'est l'horreur. [p. 98 ...] la notion de l'il y a nous ramène à l'absence de Dieu, l'absence de tout étant.“ (EE, p. 99).

Die Intention ist Inkarnation: „[...] intention [...] il faut la prendre, non point au sens neutralisé désincarné, dans lequel elle figure dans la philosophie médiévale et chez Husserl, mais dans son sens courant avec l'aiguillon du désir qui l'anime.“ (EE, p. 56). Begehren (désir) und nicht Sorge, solange sie nichts weiter als Sorge für die Unmittelbarkeit (l'immédiat) darstellt, ist hierbei das Ausschlaggebende: „[...] En désirant je ne me soucie pas d'être, mais suis absorbé par le désirable, par un objet qui amortira totalement mon désir.“ (EE, p. 56).

Das Problem des *Bien* ist ein Problem des Endes (EE, p.58). Der Nächste ist nicht zugleich der Fernste, sondern der Komplize, der das Maß der Wirklichkeit, den *guten Willen* mitbestimmt (EE, p. 62).

C'est aux époques de misère et de privations que derrière les objets du désir se profile l'ombre d'une finalité ultérieure qui obscurcit le monde. [p.68...] L'appeler quotidien et le condamner comme non-authentique, c'est méconnaître la sincérité de la faim et de la soif; c'est, sous le prétexte de sauver la dignité de l'homme compromise par les choses, fermer les yeux sur les mensonges d'un idéalisme capitaliste et les évasions dans l'éloquence et l'opium qu'il propose. (EE, p. 69).

Nicht nur der mit dem Kapitalismus im Bunde stehende Idealismus (wir schnitten weiter oben die Theorie Sohn-Rethels dazu an) mit seiner einsamen Vernunft, sondern auch der Geist des Empirismus ergießt sich im *renseignement élémentaire* bei dem die Welt abwesend ist (EE, p. 77; p. 880).

„Entrer dans l'être en se liant aux objets, c'est accomplir une liaison qui est déjà entachée de nullité. C'est déjà s'évader de l'anonymat.“ (EE, p. 79). In der Welt sein ist das Intervall, meint jenes Zögern zwischen dem Eingespanntsein in den universalen Mechanismus und der Illusion, des Gefühls der Freiheit (ebd.).

Ein erster Schluss dieses Buches ist die Feststellung, dass unsere Existenz in der Welt kein Verfall ins Unauthentische, eine *évasion* unserer tiefsten Bestimmung sei. „Elle n'est que l'amplification de cette résistance à l'être anonyme et fatal par laquelle l'existence devient conscience, c'est à dire relation d'un existant avec l'existence à travers la lumière qui, à la fois, comble et maintient l'intervalle.“ (EE, p. 80).

Das Bewusstsein des Subjekts ist der Bruch mit der „insomnie“ des anonymen Seins. Es bedarf der Position des Subjekts: sie soll eben nicht wie bei Husserl mittels einer deskriptiven Phänomenologie (EE, p. 112; p. 144) erklärt werden, um die insomnie, die Ausrottung des Subjekts (EE, p. 113), die wie die Ewigkeit (*éternité*) selbst ist, zu erschüttern (EE, p. 110, f.). Die Lokalisation bedarf (wie die Hegelsche Bewegung von Nichts zu Nichts) nicht des Raumes: sie ist *Ereignis ohne Ereignis*, ohne ein inneres Ereignis (EE, p. 118). Der Schlaf ist es, eine Stellung zu beziehen, die die Relation mit dem Platz wiederherstellt (EE, p. 119). „L'antithèse de la position n'est pas la liberté d'un sujet suspendu en l'air, mais la destruction du sujet, la désintégration de l'hypostase. Elle s'annonce dans l'émotion. L'émotion est ce qui bouleverse.“ (EE, p. 121). Levinas bevorzugt trotz ihrer langage élémentaire die physiologische Psychologie vor der Phänomenologischen, da sie die Emotionen als eine Gleichgewichtsänderung betrachtet, anstatt von Lernen und Verstehen zu reden (ebd.). Der Ort ist kein Ding, sondern Erschütterung des anonymen Seins (EE, p. 122).

La matérialité du corps demeure une expérience de la materialité. Dirait-on que la cénesthésie est plus qu'une connaissance, que, dans la sensibilité interne, il y a une intimité allant jusqu'à l'identification; que je suis ma douleur, ma respiration, mes organes, que je n'ai pas seulement un corps, mais que je *suis* un corps? [...] Le saisir comme événement, c'est dire qu'il n'est pas l'instrument ou le symbole, ou le symptôme de la position, mais la position même, qu'en lui s'accomplit la mue même d'événement en être (EE, p. 123).

Nicht die Materie bildet als Körper das Gefängnis der Seele, sondern das Unendliche der Existenz, das sich im Augenblick konsumiert (EE, p. 134): „La liberté du présent trouve une limite dans la responsabilité dont elle est la condition. C'est le paradoxe le plus profond du concept de la liberté que son lien synthétique avec sa propre négation. Seul, l'être libre est responsable, c'est-à-dire déjà non libre. (EE, p. 135). Die Tragik bestimmt sich nicht aus dem Kampf zwischen Freiheit und

Bestimmung, sondern aus dem Ausschluss (virement) der Freiheit aus der Bestimmung durch die Verantwortung (EE, p. 136).

Die Freiheit des Wissens und der Intention ist non-engagement, Ablehnung des Definitiven, sprich der Einsamkeit der Existenz (EE, p. 143, f.). Die Unmöglichkeit, aus sich selbst auszubrechen, das heißt das Gewicht der Verantwortung muss mit der Enttäuschung durch das Soziale bezahlt werden, in dessen Bereich nichts umsonst ist (EE, p. 150, f.). Die Welt ist die Möglichkeit des salaire, des Lohnes (EE, p. 154).

„Dès lors, le monde économique n'embrasse pas seulement notre vie dite matérielle, mais toutes les formes de notre existence où l'exigence du salut avait été marchandée [...]. Le monde, c'est le monde laïque où le 'je' accepte le salaire. La vie religieuse elle-même, quand elle se comprend dans cette catégorie du salaire, est économique.“ (EE, p. 155).

Die Einsamkeit des Subjekts ist mehr als ein isoliertes Wesen und seine Einheit (ebd.). Das Denken von und die Hoffnung auf Freiheit erklären die Hoffnungslosigkeit, die das gegenwärtige Engagement in der Existenz, das selbst Ereignis ist (EE, p. 170), charakterisiert. Diese Unterscheidung zwischen Befreiung und dem Gedanken an Befreiung verbietet eine dialektische Deduktion der Zeit von der Gegenwart aus (EE, p. 152, f.). Diese Unmöglichkeit geht daraus hervor, dass es unmöglich ist, sich selbst durch sich selbst und ganz alleine zu retten (EE, p. 159). Die Dialektik der Zeit ist selbst die Dialektik der Relation mit autrui, ein Dialog der in anderen Termini studiert werden muss, als denen eines alleinstehenden Subjekts. Die Dialektik der sozialen Relation liefert uns eine Verkettung von Begriffen neuen Typs (EE, p. 160; p. 163).

„Le temps, dans le monde, sèche toutes les larmes, il est l'oubli de cet instant impardonné et de cette peine que rien ne surait compenser. Toutes les implications du moi, toutes ses inquiétudes de soi, toute la mascarade où son visage n'arrive pas à se dépouiller des masques, perdent de l'importance.“ (EE, p. 154).

Das Bestreben des jungen Levinas ist im Sinne der Frankfurter Schule gegen die Verdinglichung gerichtet. Der abendländische Subjektivismus, der Substantialismus ist unmöglicherweise, dass man die Relation eines invariablen Substrates zum Werden nicht verstehen kann (EE, p. 168).



Die wahre Substantialität des Subjekts besteht in seiner Substantivität, im Fakt dass es nicht nur ein anonymes Sein generell gibt, sondern Wesen, die man benennen kann (EE, p. 169).

„Ma matérialité – ma caricature; ce n’est pas le mécanique plaqué sur le vivant – c’est le matériel dont l’esprit est fait – qu’il anime. L’esprit dans le corps c’est mon visage dans ma caricature.”<sup>1100</sup>

Das Konzept visage wird erst in den Hauptwerken völlig ausgeformt.

Diese Arbeit hatte es zum Ziel, die Hauptwerke von Levinas im Spiegel seiner philosophischen Entwicklung der Kritischen Theorie zugänglicher zu machen. Der Ehrgeiz, diese Entwicklung in einer Analyse des epistemologischen Feldes der Phänomenologie einzubetten, ist natürlich nicht abgeschlossen. Die ablehnende Vorsicht der Kritischen Theorie gegenüber der Phänomenologie ist wesentlich polemischer als der Umgang der französischen Phänomenologen mit der Phänomenologie gewesen. Es müsste also im Weiteren eine Art gegenseitiger Korrektur beider Denksysteme im Spiegel einer Kritik der Phänomenologie ins Werk gesetzt werden. Unsere Hoffnung bestand darin, dem Leser zu zeigen, dass dies auf Grundlage von Levinas Philosophie durchaus im Bereich des Möglichen liegt.

---

<sup>1100</sup> CP, p. 164.

## 4.) Résumé français du travail

### 1°

#### Synopsis

Cette thèse intitulée *Critique de la vision phénoménologique* est une tentative de critique de la « vision » (*Sicht, Schau*) phénoménologique, notamment à travers la Théorie Critique et la philosophie d'Emmanuel Lévinas. Nous procédons selon trois voies principales qui se divisent chacune en trois sous-sections. La première partie de ce livre, nommée *L'origine et la destination de la phénoménologie*, est une analyse conceptuelle et historique des principes de l'individuation en phénoménologie. Nous soutenons que l'origine de la phénoménologie est attribuable à la différence épistémologique du *noumenon* et *phenomenon*, formulée par Immanuel Kant dans *Die Kritik der reinen Vernunft*.<sup>1101</sup> L'articulation essentielle de ces deux notions est réalisée par la « dialectique transcendantale » de Kant.<sup>1102</sup> Elle se base sur une « esthétique transcendantale », nourrie par l'« unité primitivement synthétique de l'aperception » de la conscience. Cette unité spontanée et intuitive est très problématique, car elle est conçue comme un soubassement de toute expérience (§ 16, CRP) qui échappe à toute catégorisation, même à la catégorie fondamentale de la substance (§ 23, CRP). Finalement, Kant regroupe ces notions sous l'acte qu'il appelle la « pensée pure » (§ 25 CRP). Husserl reprend cette problématique avec l'*eidétique*, qu'il postule comme *philosophie première* pour son projet fondamental : le développement d'une phénoménologie transcendantale. L'*eidos*, concept ambigu depuis l'antiquité, sert à la *neutralisation* du paraître des phénomènes, selon Husserl. Il ouvre ainsi une « vision » schématique, variable et réductrice sur l'essence des choses mêmes (*Wesensschau*).

La première partie consiste ainsi en une analyse conceptuelle d'identification en phénoménologie à partir de l'histoire du concept de l'*eidos* sous la problématique de la « dialectique transcendantale » de Kant (1.1 : *Le vertige phénoménologique*). Cette vision de l'*eidos* est une « vision » privée du visible, c'est une vision métaphysique qui est la première voie d'une critique de la vision phénoménologique.

---

<sup>1101</sup> Cette différence oscille surtout entre la métaphysique de la substance d'Aristote et le cogito cartésien. Kant réalise une fusion entre ces deux philosophies sur la base de l'entendement. Voir : Kant, AA III, p. 275.

<sup>1102</sup> Ici, il est important de remarquer que cette dialectique impose aussi l'unité logique et métaphysique du concept.

Le premier chapitre de cette partie (1.1) essaie de thématiser ce *vertige eidétique*, dans lequel l'*eidos* a pour fonction d'élever les impressions de la conscience du chaos sensible à l'unité d'une essence. Cette facette formelle de l'*eidos* (*topos eidos*), accentuée par Schleiermacher dans sa « Dialektik », n'est pas la seule. Ce chapitre propose un bref retour au concept de l'*eidos* dans la philosophie antique. Depuis Platon, l'*eidos* est compris comme un archétype idéal. On retrouve ce problème de cet usage du terme dans la « Querelle des universaux » avec la question scolastique de savoir si les « transcendants » (concepts dits « universels » comme le vrai, le beau, le bien) existent véritablement, et s'ils participent du monde perceptible et empirique. Parfois, l'*eidos* est même synonyme d'idée et d'essence chez Platon. Ici, on aborde l'opposition du matérialisme et de l'idéalisme ancrée dans la *Théorie des formes* de Platon. La première solution à ce problème fut présentée dans l'*hylémorphisme* d'Aristote (Met. Phys., livres VII à IX), qui nous a conduit au problème de la différence du *noumenon* et *phenomenon* ainsi qu'au subjectivisme transcendantal depuis Descartes. Ce retour à la question du matérialisme et de l'idéalisme figure la transition vers le deuxième chapitre, qui traite de l'apogée de cette opposition dans l'*Identitätsphilosophie* de la « période des lumières », sous le titre : *La réification, la pierre d'achoppement de l'individuation* (1.2).

Une multiplicité de problèmes, non seulement en ontologie, mais aussi en métaphysique, théologie, psychologie et finalement pour le matérialisme philosophique apparaissent ensuite.

Le tiers final de la première partie (1.3) essaie de soutenir l'hypothèse que la phénoménologie est un produit de l'Idéalisme Allemand. Comme la *Lebensphilosophie* de Kierkegaard et de Nietzsche, la phénoménologie est l'une des dernières manifestations modernes des apories de l'Idéalisme Allemand. La phénoménologie, qui est devenue une science institutionnalisée, se situe entre la conception de l'historisme de Dilthey, l'Empiricisme et d'autres courants contemporains philosophiques, comme le Néokantisme ou le Pragmatisme de James. Le « backup » scientifique de Husserl lui-même était sûrement l'école de Brentano et Stumpf dans cette entreprise de fonder un nouveau mouvement philosophique.

Les trois premières sous-parties veulent donc passer de l'histoire des concepts (*eidos*/simulacre), à l'histoire des problèmes (individuation/réification), à l'histoire de la philosophie de l'Idéalisme, pour finalement ancrer la « cause de la phénoménologie » dans une analyse du champ épistémologique de Husserl face aux débuts

de la nazification des Sciences Humaines en Allemagne pendant la République de Weimar. Dans cette section, on se focalise sur le rôle du positivisme et de l'Idéalisme (2.1) dans ce processus qui finalement conduit à la catastrophe qui amène les sciences humaines au service d'un racisme qui, dans sa stratégie, surmonte en quelque sorte l'eugénisme précédent.

La partie centrale de ce travail ainsi, intitulé *Les conflits de la phénoménologie moderne*, traite de la naissance et du premier déclin concret de la phénoménologie en relation avec le champ épistémologique et social à l'aube du XX<sup>e</sup> Siècle jusqu'à la Deuxième Guerre Mondiale.

La phénoménologie de Husserl est née dans le *Kulturkampf* qui se caractérise par le déferlement du positivisme dans l'idéalisme. Sous cet angle, la phénoménologie est un certain tour de force idéaliste contre le positivisme, décrit dans le chapitre (2.1), intitulé *Le positivisme dans l'idéalisme*. La phénoménologie essaie d'intégrer les courants contemporains de la philosophie allemande, et c'est ici et non en biologie que se situe *la lutte pour la vie*, selon Husserl (HUA VI, p. 11). Husserl lutte avec le néokantisme scientifique de l'École de Marbourg, avec le néokantisme historique de l'Ecole de Bade (Südwestdeutsche Schule), avec la *Lebensphilosophie*, avec le positivisme logique ainsi qu'avec la psychophysique et ses réifications fallacieuses de la pensée.

Le problème de la vision phénoménologique, en regard de la race comportant des significations qui ne sont pas particulièrement biologiques, est un problème qui remonte à Aristote. Selon lui, l'usage de l'*eidos* est aussi synonyme des catégories de *genre* et d'*espèce*. L'*eidos* d'Husserl inclut la conception d'Aristote, et se présente comme un moyen possible de construire un concept métaphysique de la race en dehors de la biologie, et même en dehors de l'histoire, de la géographie et de la politique nationale. L'*eidos* en tant que *type*, tel qu'il est constitué dans la *Lebenswelt*, se caractérise finalement par la transformation de l'*Umwelt* en *Heimwelt*, dans lequel l'individu est *passivement* formé par la tradition, l'habitus, par *terre et sang* – un monde de la moyenne, de la « normalité ». Ici, il faut clairement souligner, que Husserl n'était pas un Nazi, mais qu'il a partagé le patriotisme national au sens d'une *völkische und kaisertreue Ideologie*, représenté par une grande partie des philosophes populaires comme Windelband.

La philosophie de l'entre-deux guerres en Allemagne est caractérisée par une vague d'irrationalisme, suivie par une soumission totalitaire de la population (objectivation). Malgré son rationalisme affiché dans la *Krisis*, Husserl participe en

un sens à ce courant, quand il souligne que seul le *typus* européen achève le but d'une auto-donation du sens dans l'histoire, un avis déjà proclamé par Hegel dans sa philosophie de l'histoire.

Même chez un cosmopolite comme Simmel, la perte de l'individualité par l'objectivation des hommes (naturalisme, historicisme, technicisme) est compensée par ce but de l'auto-donation : les « peuples » européens produisent chacun des régions et des ontologies de cet être-là dit « européen » en tant qu'auto-donation. Nous soutenons que la téléologie phénoménologique n'est rien d'autre ici que le miroir de l'impératif « *Divide et impera !* » du monde capitaliste, avec une division du travail si différenciée qu'elle limite ses créatures et les invite à ne surtout *pas* dépasser leur horizon. Cette critique se base sur les thèses de Simmel et de Sohn-Rethel, décrivant le développement de l'idéalisme en philosophie comme équivalent au développement de la société monétaire. Dans ce cadre, la métaphysique est également dépendante de ce processus. L'horizon Husserlien est juste la partie virtuelle ou symbolique de l'économie des êtres, la *topologie* de la distribution des biens, si il est vrai qu'on puisse véritablement accéder à la réalité constitutive par cette méthode ou technique.

La deuxième partie de cette thèse, intitulée *Les conflits de la phénoménologie moderne*, traite ainsi de la naissance et du premier déclin concret de la phénoménologie en relation avec les champs épistémologiques et sociaux du début du XX<sup>e</sup> siècle jusqu'à la Deuxième Guerre Mondiale. Nous essayons de montrer, dans le processus de ce bouleversement irrationnel de la philosophie en Allemagne, le cas particulier et tragique du devenir de la phénoménologie de Husserl entre les mains de Heidegger, qui suggère une auto-limitation de la phénoménologie à la recherche d'un sens qui vise à l'unité du *Dasein*. Le chapitre (2.3) ne veut pas polémiquer contre l'une des « plus grandes figures de la philosophie occidentale ». La preuve que Heidegger était un national-socialiste<sup>1103</sup> et même un antisémite, au sens le plus ordinaire possible, est fournie par lui-même.<sup>1104</sup> Nous ne cherchons pas à reconstruire la manière par laquelle Heidegger parvient à « digérer » silencieusement le national-socialisme après la *Kehre*, ni comment sa philosophie a été reçue en France par la suite. Notre but est plus simple et plus radical : de même

---

<sup>1103</sup> Voir son texte dans *Bekanntnis der Professoren an den deutschen Hochschulen und Universitäten zu Adolf Hitler* de 1933 ainsi que son avis sur Hönigswald : GA 16, p. 132 où on trouve sa version personnelle de *Blut und Boden*.

<sup>1104</sup> L'auteur ne se focalise pas sur les *Schwarzen Hefte*, publié par Trawny récemment (GA 94 – 96), mais sur le point que Heidegger a établi son opinion générale sur des interprétations de l'art et du nihilisme.

que Marx a montré que la philosophie de Hegel n'est rien d'autre que la collection des catégories de la philosophie bourgeoise en déclin, Lévinas a montré que la philosophie de Heidegger n'est rien d'autre qu'une poursuite de la philosophie hégélienne, mais à un niveau plus abstrait et aussi plus global. Sa pensée est la manifestation de la déficience de la philosophie occidentale par excellence. C'est seulement sur la base de cette critique qu'il semble possible, aux yeux de Lévinas, de construire une *éthique* fondée sur l'individu. Notre méthode n'est pas la déconstruction de l'œuvre, mais simplement, comme dans le matérialisme des Lumières, sa *décomposition* par une critique immanente de *Sein und Zeit* sous l'angle des chapitres précédents, jusqu'au moment où il ne reste plus rien que la déception de Heidegger vis-à-vis du national-socialisme.<sup>1105</sup>

Heidegger a affirmé d'idée d'une communauté imaginaire du national-socialisme, qui est pour lui un mouvement supérieur à ce qui s'est réellement passé : „Was heute [...] als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird, aber mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung [...] nicht das Geringste zu tun hat, das macht seine Fischzüge in [...] Gewässern der ›Werte‹ und der ›Ganzheiten‹.“ (GA 40, *Einführung in die Metaphysik*, p. 208).

Même si Husserl polémique contre la « Weltanschauungsphilosophie », contre une philosophie du « Weltbild » (Frischeisen-Köhler, Avenarius etc.), il a certainement un avis conforme à la mode de son temps post-Hégélien en ce qui concerne le rôle de la raison, des sciences et de l'éthique (2.2 : Le concept de la rationalité chez Edmund Husserl). Pour ce faire, nous avons essayé d'isoler ses constats sur la raison, mais aussi des commentaires de sa relation avec certains auteurs, paradigmes, etc. et spécialement ceux qui concernent le développement de la phénoménologie de Heidegger.

Avec son « idéalisme sans raison » (Lévinas), Husserl a initié le premier déclin de la phénoménologie, qui n'est pas seulement incarné dans la personne de Heidegger, mais qui a laissé l'un des impacts les plus durables dans l'histoire de la phénoménologie.

L'axe de la question dite Heideggerienne de l'être jusqu'à la proclamation de l'absence des bergers (Hirten) de l'être, est reconstruit à partir de son modèle de philosophie en regard de la société. Son engagement national-socialiste est croisé seulement sous cet angle conceptuel de *Geschick*, de *Volk* et de son opinion concernant la création et le traitement d'une tradition en général. Ici encore, la

<sup>1105</sup> Au sens où il avait voulu sans doute devenir le « Giovanni Gentile » de Hitler.

*Verdinglichung* et l'individuation sont d'une grande importance. Ce n'est que dans ces termes, qu'il semble possible de créer une *éthique* fondée sur un individu brisé et décentré, qui va devenir le sujet de la philosophie « post-moderne ».

La « neutralité » phénoménologique se transforme en « destruction phénoménologique » chez Heidegger, qui veut rappeler la tradition de sa *Seinsvergessenheit*. Mais cette anti-méthode de la destruction, telle qu'elle est appliquée par Heidegger ne fonctionne pas comme un système de « trial and error », il s'agit plutôt d'une confrontation (Hören) avec la *Stimmung* de la société.

La résistance (Widerstand) du Sujet devient ici une simple acceptation (Hinnehmen) : le Dasein n'échappe jamais la fatalité de pouvoir mourir possiblement à chaque instant. Depuis Aristote l'être dynamique est caractérisé par la capacité ou la « liberté » de se tuer soi-même. Chez Heidegger, il ne s'agit pas d'un simple suicide volontaire, mais d'une « Kehre » et d'un « Ausweichen » plutôt que d'une *décision décisive*. Ici, on voit bien que Heidegger emprunte le vecteur positiviste sans compromettre ses apories à l'aide de la philosophie grecque et de l'Idéalisme Allemand au sens large jusqu'à Hölderlin. C'est à travers cette *hexis*, qu'on peut nommer son « pragmatisme » au sens anthropologique de Kant et de Fichte.

Après la deuxième partie du livre, on aborde l'intention critique de Levinas et celle de l'Ecole de Francfort.

Si l'on accepte la validité de la théorie de l'*eidos* comme « image conceptuelle », constituée par l'état *physique* de la transcendance, qui prive le concept de toute sensibilité, et si l'on admet que l'eidétique est l'ouverture à la *philosophie de la nature* comme Herbart l'a proposé dans sa *Metaphysik*, se pose alors la question de savoir comment une telle « image » est mise en relation avec l'histoire relative au monde spatio-temporel, ce qui signifie relative à la nature et à la société comme *Lebensraum* de l'individu, de la famille, des groupes, des cultures et de la société.

Ici, on trouve la deuxième voie de la critique de la vision phénoménologique. Cette fameuse « neutralisation » du paraître pour suspendre la *doxa* est complètement aveugle aux transformations de la philosophie par les influences de la société. Comme Brentano, Husserl traite l'histoire de la philosophie exclusivement comme une histoire des problèmes intrinsèques (HUA VII). Même la formulation tardive de la *Lebenswelt*, ainsi que l'intersubjectivité ne peuvent jamais résoudre ce problème exclusivement *anthropologique* dans la philosophie de Husserl et de Heidegger, dans laquelle l'élément de la société apparaît toujours comme une

« étrangeté » matérielle devant laquelle la « personne » qui confronte des phénomènes doit se défendre jusqu'au but. La « Ur-Hyle » comme aspect matériel et la « Funktionsgegenwart » comme aspect temporel chez Husserl, le « Man » ainsi que la « Geworfenheit » chez Heidegger, marquent les dimensions de cette « étrangeté ».<sup>1106</sup>

A nos yeux, il reste au moins deux autres problèmes liés à la « vision métaphysique » de la phénoménologie, qui sont fortement entrelacés avec l'opposition artificielle de l'idéalisme et du matérialisme.

La dernière grande partie de la *Critique de la vision phénoménologique* est dédiée à la critique sociale de la phénoménologie selon trois moments qui se stratifient autour du thème du *visage*.

Premièrement, nous retraçons la renaissance spectaculaire de la phénoménologie en France (3.1) jusqu'au *tournant théologique* de cette discipline véritablement nouvelle.

La question qui se pose pour nous est la suivante : comment instrumentaliser une méthode quasiment dépassée pour insuffler à nouveau de l'esprit à la philosophie ? Comment est-il possible de fusionner la pensée du matérialisme historique avec la phénoménologie ? Cette pratique était plus ou moins interdite à l'École de Francfort dans l'après-guerre, même si Horkheimer, Marcuse et Günther Anders ont été des élèves de Husserl et Heidegger.

Nous essayons de trouver des aspects communs à ces deux courants matérialiste et phénoménologique d'après-guerre en France et en Allemagne par un rapprochement philosophique des concepts du capital et de la *Lebenswelt*.

Le chapitre (3.2) entend expliquer toutefois pourquoi la Théorie Critique ne peut pas se fondre dans la phénoménologie, même si un rapprochement de la phénoménologie et du matérialisme historique est possible. Comme nous avons essayé de le montrer récemment lors du colloque sur l'œuvre d'Axel Honneth à Bordeaux (2014), la Théorie Critique ne présuppose plus un *apriori* transcendantal, que ce soit celui de Kant ou de Husserl. L'intégration de la philosophie du langage, de l'herméneutique ou de la théorie des systèmes par Habermas, ainsi que le modèle de la reconnaissance de Honneth, ne remettent pas en cause ce point pour la Théorie Critique – on ne change pas de paradigme si facilement.

Dans le dernier chapitre, le recours aux travaux du jeune Lévinas (3.3) nous donne une vraie perspective pour dépasser la pensée de Heidegger ainsi que la phénomé-

---

<sup>1106</sup> Voir en particulier le « Man » emprisonné dans le *Zeugzusammenhang* chez Heidegger.



nologie tout entière. Le but de ce travail est *in fine* de contribuer à cette fusion complexe et nécessaire de Lévinas et de la « French Theory » avec la Théorie Critique. Le dépassement de l'*apriori* eidétique par le concept de visage et la dialectique du temps éthique, qui accompagne cette nouvelle propédeutique de la philosophie élaborée par le jeune Lévinas, nous semble la véritable *interface physique* de la Théorie Critique et de la French Theory. Le potentiel émancipateur de la phénoménologie se déroule par leur interprétation, et non pas dans l'exécution même de la phénoménologie. La phénoménologie ne surmonte pas, mais sanctionne la division du travail en philosophie. Elle doit fonctionner comme une téléologie, qui se prend elle-même comme Wissenschaftslehre. De cette manière, elle vise à un *Sinnzusammenhang* interne de l'ordre des choses, qui est « hors » de leur mode de transcendance.<sup>1107</sup>

## 2°

### Les concepts centraux du champ de recherche

Comment expliquer le terme *eidos*, qui est parmi les concepts les plus constitutifs de la philosophie de Husserl, mais qui a sans doute une provenance mythique qui remonte aux « ombres des morts », à des chimères, des spectres et des fantômes chez Homère, sans se perdre dans les vertiges des idoles irrationnels du *simulacre* ? Husserl essaye de distinguer entre « réduction eidétique » et « réduction phénoménologique », tout comme il distingue entre la logique formelle et matérielle.

Mais l'*eidos* semble être une sorte de « différentiel », il entrelace l'apparence *prima facie* et le phénomène clarifié. Chez Husserl comme chez Bergson, l'*eidos*, résultat de la dynamique de la mémoire ou la performance (*Leistung*) de la conscience doit finalement se stratifier sous forme de concept.

L'*eidologie* est en fait ce qui rend une *Naturphilosophie* possible selon Herbart, au sens où Schopenhauer dit que c'est la métaphysique qui rend (un discours sur) la nature possible.

Notre problème avec cette définition de l'*eidos* comme précurseur du concept d'une philosophie de la nature est le suivant : L'atomiste Lucrèce a introduit le terme de « simulacre » pour expliquer la *corporéité* des images qui rend possible une historisation de la perception (*De rerum natura*, lib. IV). Mais Husserl ne re-

<sup>1107</sup> HUA Dokumente III, Band 3, p. 191 : Entwurf Roman Ingardens an Husserl im Juli 1918.

prend pas ce terme, qui évoquait l'idée de « fantôme », de « copie », ou même d'« imago » dans la philosophie française du Vingtième Siècle.

Le terme utilisé par Husserl pour introduire l'*eidōs* comme un *a priori* systématique de sa théorie, c'est la *monade*, au sens où Leibniz entend ce terme, car Husserl, comme l'empiricocriticisme et le néokantisme en général, refuse le matérialisme de la *théorie du reflet*, même s'il parle d'une « congruence » du concept avec la chose. Par conséquent, la catégorie de l'extension, c'est-à-dire la « substance » au sens de Spinoza et de Descartes, nécessaire pour produire n'importe quelle identité, est rejetée comme une conception inexacte de l'essence. Husserl laisse même ouverte la question de savoir si les monades ont besoin d'une conscience (HUA XIV, 295 f.). Il refuse, comme Kant, d'utiliser la psychologie pour fonder la logique ou la philosophie en général. Malgré cette défense nécessaire face à une *metabasis eis allo genos*, dont le but est que la philosophie devienne une « science rigoureuse », la conscience et le sujet de Husserl restent des concepts hautement problématiques, dispersés dans tous le corpus. En particulier, l'opposition introduite par ce dernier entre la conscience neutre et la conscience positionnelle (HUA III, § 124) fait penser, comme chez son maître Brentano, à une rechute dans les erreurs de la sémiotique qui va du Moyen Âge jusqu'à Berkeley.

La synthèse *a priori* de Kant, qui est privée de toute expérience et catégorie, est surmontée par l'*eidōs*. Mais, pour fusionner immanence et transcendance et pour rendre cette fusion accessible à l'expérience, Husserl paye le prix d'une suppression du « sol hylétique » de l'immanence.<sup>1108</sup>

Heidegger introduit, face à cette question de la facticité, une « solution » herméneutique. La mise en oeuvre de cette solution soulève une série innombrable de questions et de difficultés que nous avons essayé d'organiser dans leurs grandes lignes. Pour surmonter ainsi Husserl, Heidegger retourne aux Présocratiques, qui avaient déjà utilisé le terme *eidōs* dans leur théorie de la perception. Mais cette philosophie était essentiellement une *Naturphilosophie* (un matérialisme archaïque) et non une « herméneutique » fondée sur le *pouvoir de l'être* (*Seinkönnen*) d'un sujet.

Selon Heidegger, on peut discerner la « structure de souci » du *dasein* sans passer par une philosophie de la conscience et son transcendantalisme, avec une ontologie fondamentale, et plus tard, avec ce qu'il appelle « poésie ».

---

<sup>1108</sup> HUA, *Materialien* VIII, p. 81.

Mais ce monde objectivé que Husserl avait voulu aborder, n'explique qu'un côté de l'être, le côté « inauthentique », linéaire et corporel du chemin de l'être et non pas l'Ek-stasis de l'être qui est toujours plus que soi-même. Le problème de la *Positionalität des Bewusstseins* et la fameuse neutralité phénoménologique n'ont jamais été résolues jusqu'au bout par Husserl. Son idée d'une phénoménologie génétique, ainsi que son projet d'une logique matérielle, sa nouvelle forme de psychologie philosophique, qui ne peut pas être prise comme *reale Tatsachenwissenschaft*<sup>1109</sup>, ainsi que son transcendantalisme, subdivisent donc son école en plusieurs courants et cercles et, il finit lui-même par s'isoler dans le transcendantalisme, fondement de sa philosophie anthropologique de la Krisis.

Mise à part le problème du matérialisme, il reste encore un problème presque antérieur à la philosophie : Si, comme chez Heidegger, l'*eidos* est l'apparence (*Aussehen*) d'un phénomène relié à un *Erlebnis* (d'une personne) pour devenir un *Ereignis*, qui forme en quelque sorte une *monade* (tous ces termes sont déjà présents dans la philosophie de Husserl) pour la personne qui est *forcée* à penser le donné matériel et, ainsi, son Dasein inauthentique, en appliquant la méthode de la phénoménologie, comment après « partager » cette « expérience phénoménologique » dans la philosophie de Heidegger, si l'empathie (*Einfühlung*) n'est *principalement* pas possible à cause de l'irréductibilité de la mort ?

Certes, l'intersubjectivité de Husserl devient quasi *objective* chez Heidegger avec sa fameuse « historisation » de la phénoménologie qui se base sur Yorck von Wartenburg (SuZ § 77). Mais cette objectivité est liée à une situation d'une déchéance/chute (*Verfall*). Le degré du *Verfall* est intensifié par la perte de la sagesse des Présocratiques, la *Entwurzelung* qui ne peut pas être stoppée par l'activité scientifique profane. Le recul de l'être dans son sol (*Rückgang des Wesens in den Grund*) échappe à la causalité élémentaire des sciences comprises comme des ontologies régionales – il y a alors un recul du sujet ainsi qu'un recul permanent du monde du sujet sans aucune médiation dialectique.

Heidegger parle de la *Gleichursprünglichkeit*, la clé immanente pour un début dit authentique de sa philosophie de l'être et de son histoire particulière.

Ce facteur de décomposition du monde historique (Ernst Bloch le nomme *Geschichtsklitterung*) dans la question de l'être posé à la façon de Heidegger, qui, en ce sens, est l'héritier de la « phénoménologie statique », impose certaines restric-

---

<sup>1109</sup> HUA, IX, p. 322.

tions à la pensée, dans lesquelles le plus proche est en même temps le plus éloigné de la connaissance et même de la personne.

La neutralisation apodictique du jugement par la réduction phénoménologique se prolonge dans une relativité absolue d'un *Dasein*, qui met en doute le *hiatus* traditionnel entre sujet et objet pour au prix d'une inquiétude, d'une constitution toujours en danger de se dissoudre. Ce « Pathos der Distanz » (Nietzsche) est le prototype de l'individualisme nouveau depuis Max Stirner.

Ce credo post-hégélien de la philosophie Heideggerienne recouvre la présupposition de la phénoménologie, qui offre la possibilité d'une « überschiebende Deckung » de l'esprit et de la nature, et qui réfute le proche et l'éloigné : la *théorie des reflets* (Widerspiegelungstheorem) ainsi que le rapprochement infinitésimal du concept vers le conceptualisé proposé par l'Ecole de Marbourg et Salomon Maimon.

Chez Husserl, la philosophie *veut* être une science épistémologique, *Wissenschaftslehre*, un miroir de la double – structure de l'être. Heidegger n'accepte pas le conformisme académique de son maître et son espoir vis à vis des sciences qui régissent la nature déjà « donnée ».

Heidegger, qui estime que ni la théologie, ni les mathématiques, ni les sciences dures en général ne peuvent finalement donner une réponse à la question de l'être, fait état d'une misologie envers les formes de rationalité moderne qui, selon lui, ont commencé à pénétrer l'individu depuis Descartes.

Si l'on commence à analyser l'*eidos* Husserlien et la « discussion » jamais achevée de Heidegger avec la Théorie Critique, il devient clair, que l'*eidos* est un moyen philosophique de diagnostiquer, de traiter et d'exprimer l'unité du multiple : et même, dans le cas de Husserl, l'unité du transcendant et de l'immanent développé dans la *Wesensschau* (exposition de l'être).

Ici se trouve le lien de la phénoménologie avec le positivisme moderne qui empêche la phénoménologie d'appliquer la dialectique d'une façon nécessaire pour sa *Wesensschau* : elle est théoriquement compatible avec la définition hégélienne de la phénoménologie comme « reines Zusehen » au début de la *Phénoménologie de l'Esprit*, mais le langage dans lequel cette vision est exprimée et la manière dont cette vision est progressivement divisée sont également différents.

L'objectif de parvenir à une nouvelle fusion de la dialectique et de la phénoménologie s'éloigne de plus en plus avec l'activité philosophique de Heidegger, qui intègre toutefois des éléments Hégéliens dans sa phénoménologie, et montre

finalement que ce type de rationalité positiviste dans la phénoménologie est devenu lui-même un type nihiliste de métaphysique dans le monde technicisé. Cette critique associe aussi le Marxisme à cette matrice nihiliste : Heidegger invoque en quelque sorte un chaos total qui regrouperait différents courants, Nietzsche y compris, qui finissent tous par comploter avec ce qu'il appelle le nihilisme.

Selon l'auteur, la *Wesensschau* de Husserl n'est pas une *vision des essences* au sens classique, même kantien du terme. Le *Wesen* qui est « perçu » chez Husserl grâce au moyen, d'origine péripatéticienne, de l'époché (abstention de jugement) et qui est enfin exposé phénoménologiquement, est un être non-absolu, spécialement si l'on considère cet être sous l'angle de la substance.

Tout ce qui existe, ou qui est donné empiriquement, est caractérisé par une essence inexacte : le seul moyen de synthétiser le concept avec ce qui est conceptualisé hors de la logique est la formulation d'un concept basé sur la connaissance de l'*eidōs*, détaché du monde, mais en « visant » le monde, être en corrélation particulier avec le « visé ».

L'*eidōs* est donc, comme chez Schleiermacher, une *forme* de représentation, qui exclut la perception visuelle de la chose pour transformer l'*Anschauung* de la chose en pensée réfléchie par l'*Einbildungskraft* et la volonté, qui marque la « limite du concept » selon Kant. Par le biais réductif de l'*eidōs*, les choses deviennent des « idées kantiennes ». Elles gardent leur qualité de multiplicité dans la « variation eidétique ».

En fait, ici commence la critique de ce schéma d'identification Husserlien : le matériel est exclu virtuellement dans le modèle de l'être de Husserl, un être absolu et noumenal, qui est prétendument indépendant de l'histoire sociale comme le sont les principes d'un triangle en géométrie.

A l'encontre de cette théorie phénoménologique de l'*eidōs*, l'auteur suit la thèse selon laquelle l'idéalisation du monde est nourrie par l'économie monétaire. L'*eidōs*, l'idée, l'être (essence) etc. sont générés par les interrelations d'une « théologie » de l'argent, dominée par une sorte de transsubstantiation, connectée à un éphémérisme qui divinise l'argent et promeut la monétarisation des dieux. Le riche devient une figure anthropomorphe, et les (vrais) besoins des gens (pauvres) restent ainsi des fictions au sens de Marx. Il y a alors une (seconde) nature inconnue, face aux réalisations du riche qui réalise ses propres fictions par l'argent et avec une rationalité d'assimilation. Ici, ce n'est pas l'aliénation, mais l'exploitation qui compte, car Machiavel, Hegel et de Maistre ont montré de diverses ma-

nières que même le souverain est aliéné : la *Verdinglichung* du travail leur et la *Verdinglichung* de la conscience du capitaliste restent les deux faces d'une même médaille, si l'on pense aux catégories de Rousseau, qui disait que l'aliénation augmente de plus en plus dans l'histoire, sans que les gens le réalisent.<sup>1110</sup>

Il n'y a pas même plus seulement une question de valeur au sens de la Wertphilosophie ici, mais plutôt l'hylémorphisme Aristotélien, qui apparaît avec la transsubstantiation de l'argent comme « caractère fétiche de la marchandise » (Marx). McLuhan se trompe, quand il pense que Marx suit la « métaphysique de la machine à vapeur ». Il confond certainement la Wertformenlehre de Marx avec la métaphore de la « courroie de transmission » appliquée comme un « social engineering » à l'Etat par Lénine et Staline.<sup>1111</sup> Si l'on applique la pensée de Kant à ses deux constructions qui semblent être deux *hypotyposes* (AA V, § 59), on peut voir, que ni Rousseau, ni Lénine ne parviennent à créer une « image mentale » suffisante pour constituer un *eidos* au sens Husserlien. De plus, le contact avec le monde empirique, avec la *distribution des biens*, ne se réalise pas chez eux dans une analyse « bottom up » comme chez Marx.

L'*eidos*, image mentale, mesure, schéma, devient ainsi une catégorie sous-anthropologique de notre ère, qui était déjà utilisée par des médecins de l'antiquité pour caractériser et soigner des syndromes pathologiques.

Mais ce concept d'*eidos* peut-il servir de norme et/ou définir ce qui est « normal » en tant qu'il est une sorte de typisation des êtres ? Peut-il véritablement générer l'image de la culture, de l'individu et de la nation ?

L'*eidos* a finalement eu des implications généalogiques et éthiques au sens où, c'est un terme destiné maintenir une certaine « culture » (Bildung), un certain « type » culturel. C'est là qu'est la voie sinueuse qui mène de la phénoménologie à la psychologie eidétique des Nazis, à des formulations de la culture qui dépassent même la biologie en rigidité, à des modèles qui sont capables d'intégrer mythe, médecine, idéalisme, métaphysique etc. pour inventer littéralement une « culture » ainsi que les *individus* qui sont exclus de et par cette culture à l'aide d'un *Feindschema*.

La phénoménologie, chez Husserl comme chez Heidegger, supprime le motif de l'éros, un autre aspect qui prouve que la phénoménologie n'est pas vraiment apte à comprendre le processus d'individuation parce qu'elle ignore les aspects sensua-

---

<sup>1110</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité ...*, Amsterdam : Rey, 1755, p. 168 – 173.

<sup>1111</sup> Lenin, *Werke* 12, p. 147.

listes du concept dans la sphère individuelle de la conscience et dans la société. La « masse » est aussi irrationnelle que la nature pour Husserl et Heidegger. Comme dans le positivisme vulgaire, cette doxa est déclarée comme norme, plus authentique que les stratifications inconscientes de masse. La phrase du Christ : *Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font* ainsi que le messianisme de Marx proclamé dans *Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis*<sup>1112</sup> s'oppose à un avis plutôt réactionnaire sur le monde social qui implique plus ou moins ouvertement, que rien ne va changer, et que c'est précisément cette ossature des lois inchangeables qu'il faut rechercher pour exister véritablement et assumer sa responsabilité. Mais le mode de fonctionnement n'est pas expliqué par la phénoménologie, qui « projette » le penseur dans le Dasein.

La tâche de la phénoménologie, c'est un travail avec des catégories pour arriver à une élaboration non-métaphysique du concept. L'aspect « révolutionnaire » d'une philosophie de cette sorte n'est pas « phénoménologique » de l'intérieur - il est méthodologique.<sup>1113</sup> Le schématisme d'accès au réel, la réflexion réceptive, a été modifié par la technique phénoménologique en direction de l'intentionnalité telle que la formulaient Brentano et Bergson. « L'expérience des faits de la conscience est l'origine de toutes les notions qu'on peut légitimement employer. »<sup>1114</sup> À cet égard, Lyotard souligne qu'il n'y a pas une « définition objective » de la phénoménologie.<sup>1115</sup>

Cette « subjectivation » nouvelle permet en quelque sorte de continuer à employer la phénoménologie pendant le Nazisme ainsi que dans la philosophie en France à cette époque, de Kojève jusqu'à Jean Wahl. La culmination de ce développement était la comparaison de Platon et de Hitler développée avec des moyens « phénoménologiques » par Joachim Bannes.<sup>1116</sup> Selon ce dernier, mais c'était aussi de l'avis de Karl Popper, Platon applique l'exclusion des sens et de l'expérience à l'eugénisme.<sup>1117</sup> La biologie de l'époque de Platon n'a pas eu cependant une fonction constitutive pour le concept de la race.<sup>1118</sup>

Ce concept de race exactement le point de départ pour un racisme de tout peuple se fondant sur cette vision exclusive de la culture. On peut aborder cet autre côté du racisme méthodologique par l'examen de la philosophie d'histoire.

<sup>1112</sup> Marx/Engels Werke, Bd. 23, p. 85 – 99.

<sup>1113</sup> Dastur, *Heidegger*, II, p. 81 ; VII, p. 234.

<sup>1114</sup> Levinas, EDE, *Réflexions sur la « technique » phénoménologique*, p. 158.

<sup>1115</sup> Lyotard, *La phénoménologie*, p. 5.

<sup>1116</sup> Bannes, *Hitlers Kampf und Platons Staat* (1933).

<sup>1117</sup> Popper, *The Open Society and its Enemies I*, p. 70.

<sup>1118</sup> Esposito, *Bios*, p. 53, f.

Werner Sombart, qui pense qu'il est impossible pour *les* « juifs » de se mêler entièrement avec *les* « ariens », pose la question de la destruction et de la conservation de « l'espèce » juive dès 1912.<sup>1119</sup> Même si Sombart critique le concept de la race, il parle d'une différence de « sang » relié à l'inceste.<sup>1120</sup>

C'est à cette époque que la « Gesellschaft für Rassenhygiene » a été fondée et l'on a aussi commencé à parler d'un « nationalisme juif » au sens sioniste en Allemagne.<sup>1121</sup> Arthur Ruppin est interprète de Johann Heinrich von Thünen, qui a fondé la vision libéraliste allemande d'un Etat isolé, solipsiste et autonome. Les intentions « monistes » de von Thünen s'ébranlent comme une « henologie » pour unifier des acteurs dispersés. Von Thünen a posé cette vision de l'Etat au centre du système de sa géographie sociale comme Fichte le « Ich » dans sa « Wissenschaftslehre ». Ruppin s'oriente aussi vers une version du Darwinisme de Haeckel. La sociobiologie, l'anthropologie et l'histoire combleront sa nouvelle vision d'un Etat juif.

Tout ces « Weltbilder » ont commencé à devenir extrêmement dangereux pendant la période fertile mais instable de Weimar. C'est la conception non-biologique de la race et d'un « peuple » qu'on trouve chez cette génération, qui subsiste depuis Platon : on pose un idéal tout en se méfiant de la masse vulgaire, on en appelle à une formation générale des « gens ».

Heidegger sacrifie à une telle conception de la culture et, comme dans le néoplatonisme chrétien, les efforts de son interprétation sont rassemblés sur certains passages de Platon pris comme une vérité religieuse, sans analyser l'enchaînement historique et social de ces concepts produits au cours de plus de deux millénaires. Avec une telle position, le principe d'une domestication de la race par une pensée se sachant elle-même, comme *dernière entité*, devient une nécessité « métaphysique », quand la subjectivité inconditionnelle de la volonté du pouvoir se transforme en vérité de l'existant dans son entier.<sup>1122</sup>

Il y a une stratégie habile à dépasser le concept biologique de la race en la transposant directement dans l'esprit et son « histoire »<sup>1123</sup> par des philosophes des Forces de l'Axe qui justifient la *Kriegswichtigkeit* de la Philosophie (Rothacker). La nation fonctionne comme accès solipsiste au réel, qui n'est pas constitué par

---

<sup>1119</sup> Sombart, *Die Zukunft der Juden*, p. 52; p. 54-60.

<sup>1120</sup> Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, p. 350-354.

<sup>1121</sup> Ruppin, *The Jews of To-Day*, Part II, Section IV, XIII, p. 211-229. La première version allemande, parue en 1904, se diffère beaucoup de cette traduction.

<sup>1122</sup> Heidegger, GA 50, *Nietzsches Metaphysik*, IV, p. 56, f.

<sup>1123</sup> Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, VIII, p. 118, f.



l'objectivité de la « civilisation », mais par la culture d'un « peuple » qui génère la catégorie du « typus »<sup>1124</sup> comme Heidegger le pense avec Oswald Spengler, « l'essentiel éducateur politique des années 20 à 30 ».<sup>1125</sup>

Dilthey et Nietzsche sont complètement déformés par l'interprétation, chez Heidegger comme chez Spengler « l'éducateur ».<sup>1126</sup> La nation est l'instance que Levinas appelle le « monde » de Heidegger, ce par quoi ce dernier accède au réel.<sup>1127</sup>

On peut observer cette stratégie en Italie longtemps avant la prise du pouvoir par Hitler dans le livre *L'esprit, acte pur* de Giovanni Gentile: « As a basis of mind [...], nature cannot be race, [...] This is evident to every one who recognizes that the individuality of a race is realized and characterized in its history. The history of a race is [...] the very meaning of the concept of race [...] carried into the realm of spiritual reality where alone it can have meaning: a realm in which it is no longer the race, but the history, the mind. »<sup>1128</sup> On ne peut pas facilement dire que les philosophes populaires des Forces de l'Axe ont été simplement « Darwinistes », comme les idéologues de l'Apartheid aux Etats-Unis ou en Afrique du Sud. « So wenig der Wille zur Macht biologisch, vielmehr ontologisch gedacht ist, so sehr hat Nietzsches Rassengedanke nicht einen biologistischen, sondern einen metaphysischen Sinn. »<sup>1129</sup>

Le simple « faux pas » technique consistant à produire une metabasis eis allo genos entre les différentes disciplines des sciences n'était pas le résultat de cet anti-biologisme : « Der Biologismus ist nicht so sehr nur die schrankenlose Ausartung des biologischen Denkens, als vielmehr die völlige Unwissenheit darüber, dass bereits das biologische Denken selbst nur im metaphysischen Bezirk begründbar und entscheidbar bleibt und sich selbst niemals wissenschaftlich rechtfertigen kann. »<sup>1130</sup>

La race, le « type », est présenté comme découlant des concepts, finalement des catégories de la morphologie et de leur fonction. En détruisant le continuum logico-historique par un relativisme, qui déforme toute connaissance objective et scientifique, l'immanence de la mort arrête le temps historique et même la durée subjective.<sup>1131</sup>

---

<sup>1124</sup> Gumplowicz, *Grundriss der Soziologie*, Viertes Buch, II, § 4, p. 275, ff.

<sup>1125</sup> Heidegger, GA 47 *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, § 6, p. 75.

<sup>1126</sup> Heidegger, GA 62, *Nietzsche II*, V, Die Herrschaft des Subjekts in der Neuzeit, p. 128, f.

<sup>1127</sup> Levinas, GA I, 115, Carnet 3, p. 15.

<sup>1128</sup> Gentile, *The theory of mind as pure act*, XII, p. 201, f.

<sup>1129</sup> Heidegger, GA 62, VI, p. 278.

<sup>1130</sup> Heidegger, GA 47, I, 2, § 6, c, p. 66.

<sup>1131</sup> Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, II, V, 2, p. 228.

Les dichotomies de forme-contenu, sujet-objet, âme et corps disparaissent pendant un court intervalle dans une nouvelle « objectivité de l'existence », qui recommence chaque jour avec l'« *Einkehr* » et ne parvient jamais à sortir de leur « *Infra-gestellung* ». Après la « *Kehre* », Heidegger emprisonne l'histoire une fois de plus, cette fois dans les limites du langage.<sup>1132</sup>

C'est dans l'originalité de l'être que Carl Schmitt localise l'ennemi possible et l'éventualité de la lutte: « [...] zum Begriff des Feindes gehört die im Bereich des Realen liegende Eventualität eines Kampfes. Bei diesem Wort ist von allen zufälligen, der geschichtlichen Entwicklung unterworfenen Änderungen [...] abzusehen. [...] Ebenso wie das Wort Feind, ist hier das Wort Kampf im Sinne einer seinsmäßigen Ursprünglichkeit zu verstehen ».<sup>1133</sup> La question se pose de savoir comment un « Marxisme phénoménologique » à la façon de Marcuse, Sartre et Tran Duc Thao était encore possible après un tel développement de la phénoménologie allemande. Et comment la pensée de Heidegger, renégat de Husserl, a immigré en France après la deuxième guerre mondiale?<sup>1134</sup>

On peut dire que la Phénoménologie est la méthodologie par excellence pour faire un diagnostic des maladies intrinsèques à la raison, comme le Marxisme analyse les pathologies extrinsèques. La connexion des deux méthodes sont la Psychanalyse et la Sociologie: le résultat final est la Théorie Critique dans sa Gestalt classique.

Comme l'ont montré Jean-François Courtine et Jean Luc Marion, l'histoire de la phénoménologie est plus profonde qu'on ne le pense. Elle ne renvoie pas exclusivement à un « idéalisme subjectif », qui limite la métaphysique à la volonté. La genèse de la phénoménologie ne s'arrête pas chez Brentano, Meinong et Husserl. Il y a des dimensions autres que celles de la philosophie solipsiste.

Adolf Bastian a déjà parlé d'une « psychologie phénoménologique », qui compare la signification des mots dans des sociétés différentes. Chez Heinrich Lambert, la phénoménologie est définie comme la science du « paraître » (*Schein*). Ensuite, Kant a fait la preuve avec Francis Bacon, que le « subjektiver *Schein* » réside du côté objectif. Par conséquent, sa dialectique se définit comme la logique de ce « paraître » sur fond de sujet rationnel. L'entendement est déterminé par son savoir, qui est limité par la volonté, qui est en contact direct avec les pulsions, tensions et désirs. Selon Kant, la phénoménologie est la science du mouvement

<sup>1132</sup> Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, II, 2, § 18, c, p. 381.

<sup>1133</sup> Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 3, p. 20.

<sup>1134</sup> Richir, „La république des philosophes“, *Le Débat* 1992/5, No. 72.

modal. Les causes du monde entraînent le retour à soi-même et c'est la pulsion de la volonté et non pas l'a priori de la perception, qui fonctionne comme limite du concept et comme médiateur du sujet-objet pour l'entendement. Hegel termine ce système de pensée en imbriquant le « Nicht-Ich » de Fichte en forme de société, qui domine la production de l'histoire autant que la production du concept de quelque chose comme nature.

Schelling et Schleiermacher ne participent pas à cette entreprise, parce qu'ils ne partagent pas les connaissances « vulgaires » du matérialisme. Tout comme Herder, ils interprètent Bruno, Descartes, Spinoza et Leibniz comme des monothéistes.<sup>1135</sup> Et Eduard von Hartmann, ennemi de Nietzsche, procède à la révélation du phénomène de l'inconscient de la même manière.

Hegel a bien réalisé que cette révélation de la nature créée par Schelling et Schleiermacher est bien une substitution de Dieu. Hegel décrit la nature dans l'immanence comme un abîme de la raison. Le Dieu sur terre pour lui, comme pour Platon et Hobbes, n'est pas la nature, mais la société. La genèse des marges de la société est la seule chose intrinsèquement infinie pour l'homme. Mais est-il vrai qu'il faille soumettre l'expérience à la métaphysique ?<sup>1136</sup> C'est absurde pour un esprit moderne, qui réside sous un ciel dépeuplé par les dieux. « On ne reste pas insensible lorsque l'anti-sémitisme se trouve ramené à sa signification métaphysique et que votre lutte quotidienne vous apparaît comme le combat avec le mal lui même. » (Lévinas, IH, p. 103).

L'allergie à la dialectique hégélienne, qui dépasse la « philosophie de l'identité », développée avec Schelling pendant sa jeunesse, se propage dans les philosophies de Schleiermacher, des « Rechtshegelianer », de Trendelenburg, de Brentano et de Husserl, mais aussi chez Feuerbach.

Heidegger et Gadamer ont adopté une position différente à cet égard. Comme Hyppolite et Kojève en France, ils ont commencé à analyser Hegel avec des moyens phénoménologiques Husserliens.

Brentano et Husserl n'ont considéré l'histoire de la philosophie que sous l'aspect des problèmes scientifiques. Husserl a commencé à réagir à la philosophie des valeurs et à la « Lebensphilosophie » de Dilthey, mais cela a plutôt conduit à une anthropologisation de la phénoménologie et non à une phénoménologie génétique au sens matérialiste du terme.

<sup>1135</sup> Le concept de la monade n'a rien à voir avec le monothéisme. On peut facilement envisager ce fait, si on sépare leur langage, leur jargon de leurs concepts, comme ils mêmes ont séparé l'idée de l'idéatum.

<sup>1136</sup> Pareto, *Traité de la Sociologie générale I*, §51, p. 21, f.

C'était Heidegger, qui a été forcé d'aller plus loin, en traitant excessivement l'idéalisme allemand et le déclin de la « métaphysique de la volonté » avec Nietzsche, Kierkegaard et beaucoup d'autres.

La phénoménologie depuis Husserl a voulu se présenter comme une nouvelle fondation des sciences en général au début du vingtième siècle.

Il s'agit là, comme Simmel l'a bien vu, d'un nouveau tournant subjectif, qui entreprend une vision réductionniste de Descartes et Kant. Le « sujet » est supposé en « danger ». La phénoménologie est considérée comme la seule mission capable de sauver la « vérité » de l'être subjectif et, aussi, de l'objectivité existentielle. Le travail sur des concepts philosophiques semblait achevé à un stade épistémologique, dans lequel la philosophie est devenue l'esclave d'une vision scientifique du monde, mais irrationaliste, voire « barbare » et malsaine.

La philosophie grecque apparaît anachronique face à ce nouveau monde. Elle peut servir en partie de moyen méthodologique pour un diagnostic de la société, du monde et de la nature moderne, notamment pour Georges Simmel, Edmond Husserl, Martin Heidegger et, enfin, pour le jeune Emmanuel Levinas et Adorno. Selon Hegel, seul l'Européen est capable de la « Selbstfindung » de l'esprit subjectif. Ce type d'homme est mis en scène comme le seul caractère en possession de la forme la plus haute de la subjectivité transcendente. Cette forme de subjectivité est aussi responsable de l'invalidité de la raison classique de l'Antiquité.

Pour Husserl, David Hume nous fournit un exemple de cette subjectivité qui se dissout.<sup>1137</sup> La phénoménologie était déterminée par l'obligation de souligner l'objectivité de la connaissance conceptuelle du monde par une philosophie expérimentale centrée sur une subjectivité débarrassée de la sensibilité. Outre le dessin subjectif d'un phénomène, l'acte lui-même est traité comme catégorie normative, une idée kantienne en relation avec la « Gegenständlichkeit », prétendant que l'impact des influences extérieures se réduisent à un pur *Diesseits*.

Cette « vision » est la production d'un événement artificiellement isolé d'un autre et reste Begriffsphilosophie comme le courant des Neokantiens qui se concentre sur la Erkenntnistheorie de Kant. On parle d'une « réduction » dans une « époque » exclusivement transcendente, qui semble d'être « hors » de la nature empirique. Les relations de la logique pure ont été considérées comme des lois prépsychologiques de la pensée, semblables à la relation de l'espace idéal de la géométrie lié à l'extension spatio-temporelle des corps. Une des hypothèses de la phé-

---

<sup>1137</sup> Husserl, HUA VI, II, § 13, p. 68, f.

noménologie (et du logocentrisme de Carnap notamment), c'est que ces relations constituent le sens du monde avant les phénomènes et sont interprétées par le sujet comme des objets. Je veux dire qu'elles sont « antérieures » ou « sous-jacentes » à un sens commun de l'être ou à toute forme de modalité physique.

L'Eidos éthique de Platon, qui fonctionnait comme l'image éternelle d'une orientation d'action dans la société, se transforme en une sorte d'Eidos rationnellement logique pour certifier un accès intersubjectif au monde par le concept.

Dans ses cahiers de prison, le jeune Levinas réfléchit à la phénoménologie. Il se demande avec ironie: Comment vise-t-elle?<sup>1138</sup> Les actes de raisonnement phénoménologique, avec leur objectif d'atteindre l'évidence, nous confrontent à une dimension ontologique de déception intense lorsque nous essayons d'apporter une réponse à l'héritier le plus émancipé de Husserl.

Une célèbre citation de Kant par Rudolf Eisler rapporte que, pour nous, il n'y aurait pas d'objet donné sans sensibilité. Il n'est même pas possible de penser sans entendement. La pensée sans contenu est vide, et l'intuition/l'évidence (*Anschauung*) sans concept est aveugle.<sup>1139</sup> L'horizon des problèmes auxquels je veux faire référence ici pourrait être englobé dans ces quelques mots. Ils peuvent même circuler autour d'un unique concept en phénoménologie. Le mot grec pour figure, l'Eidos, qui avait été utilisé de façon excessive par Husserl, est donc au centre de l'attention dans ce travail.

L'Eidos est l'une des « zones problématiques » de la phénoménologie. Dans la phénoménologie, le langage, la pensée et la perception, tout objet « *Gegenstand* » en général, sont liés à l'Eidos.

Kant, qui a donné sa propre définition de la phénoménologie dans les fondements métaphysiques de la science naturelle, semble ne faire aucun usage de l'Eidos mais il emploie souvent le mot allemand *Gestalt* dans toute son œuvre.

L'Eidos est un « moment figuratif » des données sensibles, une « *Gestaltqualität* » comme l'a définie Ehrenfels, en corrélation avec des concepts catégoriels, qui traitent des multiplicités propres et non-symboliques. Par conséquent, le monde perçu (par des « *Ontogramme* » et des « *Phänogramme* » comme dit Edwin Rausch) n'est pas le monde physique avec ses quatre dimensions.<sup>1140</sup> Il est clair que cette transcendance demandée par la phénoménologie peut être acceptée comme quelque chose qui perçoit le « donné » en restant sur le problème de la

<sup>1138</sup> Levinas, *Œuvres*, p. 53.

<sup>1139</sup> Kant, AA III, KRV, *Elementarlehre II. T. Einleitung*, I, p. 75.

<sup>1140</sup> Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, § 124; § 136; Arnheim, *Kunst und Sehen*, IX, p. 422.

perception du non-perceptible, de la « black box », de la chose en soi. Les systèmes sociaux du quotidien co-déterminent toutes ces actions et, ici, il manque la médiation en phénoménologie.

On peut bien percevoir la courbure d'une ellipse, mais la perception reste vaguement définie jusqu'au point où l'on commence à appliquer l'arithmétique pour la décrire. Même si l'on arrive au stade de la variation eidétique,<sup>1141</sup> il n'est pas garanti de trouver la connaissance universelle d'une chose. Il n'est même pas évident que l'on trouvera un moyen de reconnaître une chose comme une entité individuelle. « Das Streben der Metaphysiker war von jeher auf das widersinnige Ziel gerichtet, [...] den Inhalt reiner Qualitäten (das 'Wesen' der Dinge) durch Erkenntnisse auszudrücken, also das Unsagbare zu sagen; Qualitäten, lassen sich nicht sagen, sondern nur im Erlebnis aufzeigen, Erkenntnis aber hat damit nichts zu schaffen. »<sup>1142</sup> Mais c'est cet échec qui se solde par la résignation, qui se répète dans l'analyse phénoménologique et qui donne une possibilité de décrire un Eidos historiquement logique. Ici, l'on trouve la connexion logique entre la rationalité et l'histoire.

Chez Hegel cette connexion est apparue quasi « naturellement », devant elle, il était forcé d'émuler la logique et la métaphysique à la suite de la « Critique de la Raison Pure ». Le risque phénoménologique, c'est de se perdre dans l'aporétique de l'a priori et, comme Adorno le montre, dans la tradition.<sup>1143</sup>

Adorno pointe dans la phénoménologie un désamour du peuple, de la société et, finalement, de la vie profane. Il n'y a plus qu'un a priori subjectif de la perception synthétique kantienne dans la phénoménologie.. Cette « image », ou l'Eidos comme singularité universelle mais non-absolue<sup>1144</sup> d'une « Gegenständlichkeit » générée par un tel acte, est une « coïncidence générale des impressions

---

<sup>1141</sup> Cette prononciation du terme « Anschauung » et du concept de l'évidence est lancé contre les systèmes de Hegel et Fichte, qui s'opposent à une philosophie, qui s'arrête devant l'imagination et son immanence. Trendelenburg stylise cette posture de Hegel comme une déconsidération des conditions d'une pensée « pure ». Il même refuse la revendication de Hegel à considérer que sa philosophie soit une procédure génétique. Il dit: « Soll das reine Denken einen Sinn haben, so muss es das Prinzip der bildenden Anschauung in sich tragen. » (Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, p. 362).

<sup>1142</sup> Schlick, *Kritische Gesamtausgabe*, Wien: Springer, 2008, Abteilung I, Band 6, p. 219.

<sup>1143</sup> „Die Gestalt des Denkens als innerzeitlicher, motiviert fortschreitender Bewegung gleicht vorweg, mikrokosmisch, der makrokosmischen, geschichtlichen, die in der Struktur von Denken verinnerlicht ward. Unter den Leistungen der Kantischen Deduktion rangiert obenan, daß er noch | in der reinen Form der Erkenntnis, der Einheit des Ich denke, auf der Stufe der Reproduktion in der Einbildungskraft, Erinnerung, die Spur des Geschichtlichen gewahrt. Weil jedoch keine Zeit ist ohne das in ihr Seiende, kann, was Husserl in seiner Spätphase innere Historizität nannte, nicht inwendig, nicht reine Form bleiben. Innere Historizität des Denkens ist mit dessen Inhalt verwachsen und damit der Tradition.“ (Adorno, GS 6, p. 63, f.).

<sup>1144</sup> Cramer, *Das Absolute und das Kontingente*, p. 39.

organiques » surmontée par l'intellect, qui reconnaît l'universel dans l'image,. L'idée est une translittération d'un mot grec (eidos) dont le sens de la racine est voir. En grec classique, il n'a jamais perdu le sens possible d'un aspect visuel ; ainsi Platon décrit une personne comme étant très belle « dans l'idée » (Protagoras 315E). Très souvent, la forme visuelle est principalement impliquée, comme lorsque Platon renvoie à l'idée de la terre, ce qui signifie la forme visible de la terre (Phédon 108D). Le sens différent de genre et d'espèce ressort tout naturellement de cette utilisation. Le mot idée est introuvable dans son discours sur le savoir (Théétète).

Platon utilise le mot « Eidos » (la forme), qui est parfois synonyme de l'idée, de genre et d'espèce. Finalement, chaque flux de la perception permet de transformer le perçu en un non-perçu.<sup>1145</sup> Les phénomènes nécessitent seulement d'être décrits, d'autant que leurs conditions d'explication sont donnés dans la perception. Le tout, pris dans un ensemble absolu, n'est pas en soi une perception (Kant, AA, III, p. 134). Cette condition vertigineuse à la base de chaque perception a poussé Hegel à dire : « le maintenant est la nuit », le moment, dans lequel la conscience sensible fait l'expérience de la contradiction.<sup>1146</sup>

La tâche de l'idée consiste alors à libérer la conscience de soi de son « aveuglement » de l'esprit en dépassant la réalité telle qu'elle est vue immédiatement par la transcendance. Selon Hannah Arendt, la subjectivation de la pensée métaphysique à l'époque de l'idéalisme allemand était lourde de conséquences pour l'histoire.<sup>1147</sup> Le concept de la vérité se retrouve derechef mis en danger avec les successeurs de cette pensée, notamment Schopenhauer et Nietzsche.

Face à l'amour platonicien, Arthur Schopenhauer parle d'un « désir métaphysique ». Est métaphysique pour lui toute prétendue connaissance de ce qui rend possible la nature.<sup>1148</sup>

Schleiermacher parle de son côté d'une duplicité de ce « Je », qu'il compare avec les sentiments d'incertitude, si l'on a des fantasmes de querelle, et de conviction, si les fantasmes sont satisfaits.<sup>1149</sup> Tout comme Husserl, il critique la différence entre la perception interne et externe établie par Kant.<sup>1150</sup>

<sup>1145</sup> Husserl, HUA XVI : *Ding und Raum*, p. 224.

<sup>1146</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, 2006, p. 133, sq.

<sup>1147</sup> Arendt, *Vom Leben des Geistes, das Denken, das Wollen*, p. 378.

<sup>1148</sup> Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Leipzig, 1888, p. 180.

<sup>1149</sup> Schleiermacher, *Dialektik II*, I, p. 112.

<sup>1150</sup> Schleiermacher, *Dialektik II*, p.101.

La construction métaphysique d'Aristote, qui est la source historique de la différence kantienne entre noumenon et phenomenon, est prête à se dissoudre dans les « Logische Untersuchungen » de Husserl. Avec les ébauches de Franz Brentano, de Trendelenburg et spécialement avec l'analyse combinatoire de Schleiermacher, Husserl progresse jusqu'au fond artificiel de la formation des catégories transcendantales. C'est pourquoi Adorno le considère comme l'un des derniers idéalistes de l'histoire de la philosophie.<sup>1151</sup>

Husserl nous présente une forme de Platonisme fondé par les mathématiques, en transposant les figures idéales du nombre et de la figure dans l'Eidos morphologique. Le mot « phénomène » est rarement utilisé, il utilise le terme « Gegenständlichkeit » et non « Gegenstand » pour impliquer l'acte adverbial dans le processus de la connaissance. Il semble suivre les instructions de Nietzsche dans « Vérité et Mensonge au sens extra-moral » (1873), où Nietzsche rédige un important passage sur la relation entre le langage, l'image et la réalité qui a beaucoup de choses en commun avec les pensées de Kant, les théories du langage de Wilhelm von Humboldt et d'autres penseurs jusqu'à Wundt. La raison pour laquelle il évite le mot phénomène, est qu'il peut induire en erreur. Nietzsche pense que l'essence d'être des choses n'apparaît pas dans le monde empirique. Mais il est néanmoins tout à fait évident que Husserl essaye de se positionner contre les notions irrationnelles de la « Lebensphilosophie ». La relativisation de l'historicisme du 19<sup>e</sup> siècle par des acteurs comme Ernst Troeltsch, Karl Joël, Ludwig Klages, Ernst Jünger et même Alfred Döblin et une grande partie de la gauche, inspiré par le Futurisme italien et le Bergsonisme, finit, comme la Lebensphilosophie, par la destruction de la téléologie systématique.<sup>1152</sup>

Husserl n'accepte pas de laisser partir le grand train de la « religion de la raison », même s'il proclame « la crise » de tous les secteurs à la fin de sa carrière. Pour lui, comme pour l'école de Leon Brunschwig, l'ossature du savoir est composé des concepts et des catégories accessibles par la raison. La « Wertphilosophie » est

---

<sup>1151</sup> « Husserls hypertrophischer und darum lange Zeit sich selbst unkenntlicher Idealismus, die Ontologisierung reinen Geistes, half in seinen wirksamsten Schriften verzerrt einem anti-idealistischen Motiv zum Ausdruck, dem Ungenügen an der These von der Allherrschaft des denkenden Subjekts. Die Phänomenologie verbot diesem dort Gesetze vorzuschreiben, wo es ihnen bereits gehorchen muß: insofern erfährt es an ihnen ein Objektives. Weil indessen bei Husserl, wie bei den Idealisten, alle Vermittlungen auf die noetische Seite, die des Subjekts, gezogen werden, kann er das Moment von Objektivität am Begriff anders denn als Unmittelbarkeit sui generis nicht konzipieren und muß sie, mit erkenntnistheoretischem Gewaltakt, der sinnlichen Wahrnehmung nachbilden. » (Adorno, GS 6, p. 169, f).

<sup>1152</sup> „Der bloße Rückzug auf die 'systematische Idee der Geschichte' würde den vollen Sinn nicht erkennen lassen, den Kants Arbeit | an einer Versöhnung des Ideellen und Historischen [...] hat.“ (Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, p. 130, f.).



refusée, principalement parce que sa base n'est pas scientifiquement fondée. Pour parler des valeurs, il est d'abord nécessaire d'arrêter le « vacillement des significations » qui cause l'ambiguïté des mots et qui met en doute l'apparition du vocabulaire de « philosophie des valeurs ». Comme Husserl, Carnap surmonte le nominalisme protestant sous forme d'un « platonisme hypothétique » (Essler). Il y a un seul concept, même s'il y a plusieurs mots pour un Gegenstand/objet, parce que le langage ne peut pas produire un mot identique pour un objet.<sup>1153</sup>

La « philosophie du langage » n'est donc pas une linguistique ou une grammaire appliquée violemment à la philosophie, elle s'occupe de la production noétique et des concepts dans la forme des mots et de leur intentionnalité.

Ce que Nietzsche appelle une « essence » qui n'apparaît pas dans le monde empirique devient finalement empirique dans la phénoménologie comme Eidos, et ce, non à cause des données d'une date et d'un lieu, mais comme un mythe pratique.<sup>1154</sup> L'intuition catégorielle de l'objet de recherche surmonte ensuite ce mythe par la réduction phénoménologique, qui fait encore une Ausklammerung de la réduction eidétique (ce qui signifie Ausklammerung d'une analyse relative à une sphère limitée par une ontologie régionale). Il est utopique de fonder une phrase univoque, qui implique logiquement la constitution d'un système des concepts au moyen d'un autre.<sup>1155</sup>

La différence essentielle des objets entre eux ne gagne pas en évidence pour la raison par des mots. Elle se concrétise avec l'Eidos, qui exclut nécessairement l'image poétique de l'objet perçu, parce qu'il signifie un obstacle dans le registre du concept. Tous les sens se croisent dans l'Eidos.

Une ligne de pensée intéressante pour nous en ce qui concerne l'eidétique phénoménologique est celle qui part de Trendelenburg, élève de Schleiermacher et critique de Hegel, et qui conduit à Brentano, Stumpf, Husserl, Heidegger et Gadamer. Cette ligne est un prolongement de la tradition herméneutique que Schleiermacher et Lambert ont réintroduite dans la philosophie de leur temps. Un grand problème reste l'opinion sur Spinoza chez ces différents philosophes face à Feuerbach et Marx.<sup>1156</sup> La « Geschichtsphilosophie » des Néohegeliens de

<sup>1153</sup> Quine, *Methods of Logic*, IV, § 35, p. 209.

<sup>1154</sup> Quine, *Word and Object*. VII, § 52, p. 252.

<sup>1155</sup> Essler, W. K., *Analytische Philosophie I*, IV, 8, p. 285, f.

<sup>1156</sup> « [...] Spinoza, ait été [...] le premier au monde à proposer à la fois une théorie de l'histoire et une philosophie de l'opacité de l'immédiat [...]. » (Althusser/Balibar, *Lire le Capital I*, p. 14 comparez p. 114). « L'histoire du spinozisme refoulée de la philosophie, se déroule alors comme une histoire souterraine qui agit en d'autres lieux. dans l'idéologie politique et religieuse (le déisme) et dans les sciences, mais pas sur la scène éclairée de la philosophie visible. » (p. 127).

Heidelberg a essayé de relire Kant d'après Hegel, comme l'école de Francfort a essayé de lire Hegel d'après Marx. C'est là que réside précisément la raison pour laquelle la phénoménologie de Husserl s'oppose à cet Hegelianisme au sens le plus large possible, parce qu'il opère dans la ligne de Trendelenburg.

Une autre raison de la transformation complète de la Philosophie sont les deux guerres mondiales. Après la deuxième guerre mondiale, il y a eu encore une mode du Marxisme. Des philosophes comme Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty ont essayé de mêler les pensées du jeune Heidegger au marxisme universitaire en France. Mais, pour l'École de Francfort, Heidegger est sans doute un « réactionnaire », même si Marcuse et Horkheimer ont été ses anciens « élèves ». La proximité de Günther Anders, Hannah Arendt et Jürgen Habermas avec certaines dimensions philosophiques de Heidegger et ses contemporains a été la source de grands débats. L'opposition de Lukács et Bloch face à Heidegger était forte. Benjamin a déclaré que l'un des buts de sa philosophie était de démolir Heidegger et Brecht ensemble. Au début de sa carrière Adorno, tout comme Sartre et Merleau-Ponty, s'était beaucoup intéressé à Husserl et à la phénoménologie en général.<sup>1157</sup> Son maître Hans Cornelius, un Néokantien, a été critiqué par Husserl dans les « *Logische Untersuchungen* ». Adorno a très vite perdu sa fascination pour la philosophie de Cornelius et aussi pour la phénoménologie après son séjour à Vienne, où il rencontre Lukács. Avec la parution de la nouvelle sociologie du livre de Lukács « *Histoire et Conscience de classe* » en 1923<sup>1158</sup> et l'éveil de la psychologie sociale du freudo-marxisme de Wilhelm Reich, les jours progressistes de la phénoménologie sont comptés.<sup>1159</sup> La phénoménologie a été considérée comme une science anachronique, voire scolastique – comme un idéalisme qui ne prend pas en compte des efforts objectifs de Hegel et des hégéliens de gauche comme ceux de Ludwig Feuerbach ou de Karl Marx. Husserl a essayé de se défendre à Vienne en 1936 avec son discours « *Die Krisis des Europäischen Menschentums und die Philosophie* » où il souligne qu'il n'est pas un « rétrograde ».

Les mouvements de la phénoménologie avant la deuxième guerre mondiale ont cru avec Trendelenburg que le système de Hegel était obsolète et surtout pas

---

<sup>1157</sup> Adorno, *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*. GS Bd. 1; GS Bd. 5, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*; GS Bd 20, I, p. 46-135.

<sup>1158</sup> Trad. par K. Axelos et J. Bois, Paris: Editions de Minuit, 1960.

<sup>1159</sup> Wilhelm Reich, *La Révolution sexuelle. Pour une autonomie caractérielle de l'homme*, traduction de Constantin Sinelnikoff, Paris: Plon, 1968.

« logique ». Trendelenburg était un élève de Schleiermacher, qui a préféré le système de Schelling, même si Hegel était son collègue à Berlin. Hegel a insulté Schleiermacher, en critiquant la notion de la dépendance religieuse, en disant qu'il n'avait fait rien d'autre que proposer un « frommen Atheismus ». Ils se sont disputés sur le rôle de la dialectique. Sur ce point, Schleiermacher a adopté l'ancienne position d'Aristote, qui a défini la dialectique comme l'art de disputer. Hegel au contraire a vraiment essayé de développer la nouvelle dialectique depuis Kant. Le refus de toute « dialectique » au sens de Hegel est un signe caractéristique de toute forme de phénoménologie jusqu'au moment où Hans Georg Gadamer a apaisé le débat. Cette dispute est la raison historique de la rupture entre la « théorie critique » et la phénoménologie. Cependant, Gadamer a essayé de réunir la phénoménologie avec la dialectique après la deuxième guerre. Hegel s'est beaucoup disputé avec Schelling sur la question de la nature comme « dernière instance ».<sup>1160</sup> Schelling a lancé sa théorie de l'histoire de la nature (Naturgeschichte) contre l'histoire de la société de Hegel.<sup>1161</sup>

Depuis, la conception de la Sozialgeschichte est devenue un facteur important pour nous, parce que c'est là où l'on comprend qu'il n'est pas la nature mystifiée, mais la société qui fabrique et découvre les catégories de la connaissance, ainsi que les concepts de nature et d'histoire. On peut retrouver cet avis dans la théorie de la « forme intérieure du langage » de W. von Humboldt: le langage ne représente jamais les « Gegenstände », mais c'est l'esprit qui forme le concept des objets.<sup>1162</sup> Humboldt pense, comme Kant et Hegel, que l'esprit, qui forme les concepts, est directement lié aux « Stoffe » ou aux substrats de la matière. Dans la philosophie de la religion de Hegel, le Brahmane et le Nirvana sont une forme de l'esprit privé de « Bewusstsein ». Le Brahmane ne reste que dans la sphère objective. Il n'est pas capable de configurer les formes subjectives comme un penseur « moderne ». On trouve des remarques similaires sur le bouddhisme par Max Weber par exemple, et Husserl était dans la même voie d'un Eurocentrisme. Hegel, comme toute l'école de Francfort, est habité par la fiction qu'il faut « sauver » le sujet face à la religion et face à l'objectivation scientifique et économique. Ici se mêlent les concepts de l'individuation par le travail de Martin

<sup>1160</sup> Bouton, *Considérations éthiques sur le temps dans «Les Ages du monde» de Schelling*.

<sup>1161</sup> „Um nichts Geringeres als die Ausarbeitung einer <Hermeneutik der Zeitlichkeit> geht es, um eine radikal gedachte Theorie der <Geschichtlichkeit> des Menschen.“ Ja, in der Verweigerung eines Abschlusses seien die Weltalter-Fragmente, meint Sandkühler, der Gegenentwurf zum Hegelschen Systemdenken. (Sandkühler, „Was Philosophie sucht“ in: Süddeutsche Zeitung vom 26.08.2002.)

<sup>1162</sup> Humboldt, Werke Bd. 6, §11, p. 98.

Luther et le concept d'aliénation de Rousseau: « Das wahre Sein des Menschen ist [...] seine Tat [...]. »<sup>1163</sup>

La phénoménologie a aussi symbolisé une tentative pour sauver le rationalisme philosophique depuis la pénétration de la philosophie par le Darwinisme, et leur pseudo-naturalisation par les résultats des sciences de la nature. Elle a essayé de lutter contre les courants irrationalistes en philosophie qui voudraient échapper à cette « vulgarisation » de la philosophie. La phénoménologie allemande a complètement ignoré la « Soziale Frage » par le rejet de la dialectique matérialiste : elle a ignoré l'historisation de la philosophie par les sciences sociales. La philosophie de Heidegger est certainement un résultat de ce développement : dans quelle mesure justifie-t-il lui-même sa « sélection herméneutique » de morceaux aussi différents que la philosophie des grecs en combinaison avec la philosophie de l'histoire de Dilthey ?

Avec le terme de la « Problemgeschichte », qui revendique le fait que l'histoire de la philosophie ne traite que des problèmes « logiques », Brentano donne ce « Leitmotiv » à la technique normative de la phénoménologie, consistant à ignorer les origines socio-historiques des catégories et des concepts philosophiques. Heidegger introduit une phénoménologie de la main, de la « Zuhandenheit », et ouvre le chemin à la mise en œuvre proprement dite d'une telle histoire. Il connecte la phénoménologie avec le langage, le peuple, la culture, et l'individu. En outre, des mouvements catégoriels lui servent à exposer les difficultés ontologiques liées à ces concepts que sont le « Man », la « Geworfenheit », la « Gleichursprünglichkeit », la mort sous le traitement du concept du « Wesen ». Cette image est générée par l'Einbildungskraft, qu'il définit comme l'Expression de la Zeitlichkeit. On parlera du cynisme de Heidegger concernant le mot « Wesen » et celui de « verwesen » face à « l'être pour la mort ». On peut également trouver un cynisme de ce type dans la figure du Méphisto de Goethe, qui est utilisée par Hegel et Marx. Hegel utilise cette citation de Goethe pour décrire le « Entstehen und Vergehen des Wesens ».<sup>1164</sup>

Chez Marx, le « Wesen » de Hegel se transforme en « capital » comme le montre

<sup>1163</sup> Hegel, Werke II, p. 242.

<sup>1164</sup> « Je suis l'esprit qui nie sans cesse. Et cela avec raison, car tout ce qui reçoit l'existence est digne de périr ; aussi vaudrait-il mieux que rien ne prît naissance. Ainsi tout ce que vous nommez péché, destruction, en un mot, le mal, est mon véritable élément. » Goethe, Faust. 1<sup>o</sup> Partie. Cabinet d'étude, p. 53/4. Marx rend hommage à ce passage aussi pour caractériser le capital. Hegel utilise le concept des « Affinités électives » de Goethe pour l'analyse historique de la deuxième nature. Concernant cette méthode voir: Vico, *Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Livre II, Chap. VII; Croce, *La philosophie de Jean-Baptiste Vico*, Chap. XIV, p. 165-78.

Ernst Bloch. Chez Husserl, le « Wesen » est interprété comme l'« Eidos » - comme « Gestalt ». Un exemple de l'ironie de Heidegger, qui diffère d'une « critique » du capital : il dit « Gott west im Tempel an » dans le livre *Vom Ursprung des Kunstwerks*. Cette ambiguïté peut être interprétée comme une astuce de son langage, mais cela signifie aussi un manque que Lukács a dénommé « transzendente Heimatlosigkeit » dans la *Theorie des Romans*. Lucien Goldmann pense que ce livre a eu beaucoup d'influence sur Heidegger, même s'il n'a jamais mentionné Lukács. Cette « Heimatlosigkeit » est l'une des raisons de l'irrationalisme. Le paradigme de la « Lebensphilosophie » est vulgarisé au niveau politique par des noms comme Spengler, Klages, Baeumler, Boehm, Krieck et Rosenberg.

Des philosophes comme Hegel, Marx, ou Nietzsche ont critiqué la rationalité de leur époque – mais ces nouveaux philosophes en Allemagne, comme auparavant les philosophes antirévolutionnaires de France, ont mis en doute la rationalité occidentale tout entière.

Dans le livre journalistique de Victor Farias, on peut voir que le génie de Heidegger était de rester assis entre deux chaises, accepté et *reconnu* par le rationalisme et l'irrationalisme. Les philosophes de l'ancienne école de Francfort, Walter Benjamin jusqu'à Alfred Schmidt et le jeune Jürgen Habermas ont dénommé « irrationaliste » toute forme de philosophie qui ne peut pas résister au fascisme et qui peut être intégrée au régime national-socialiste. Horkheimer pense que l'héritage de la philosophie tout entière repose sur les épaules de la « théorie critique » face aux dangers du national-socialisme. Il croit que le national-socialisme est l'héritage du libéralisme et un symptôme de son déclin. En France, Alexandre Kojève et Jean-Paul Sartre ont représenté un mouvement de ré-interprétation de Hegel dans un sens similaire. Hegel est comme une « interface » ou un « turning point » de la philosophie en Europe. Son système inclut non seulement la création d'un modèle historique de la philosophie, mais aussi la capacité de l'autodestruction, utilisé par Stirner, Trendelenburg, Bauer et Kierkegaard, afin de rendre obsolète la culture représentée par Hegel. La téléologie de Hegel est le miroir de la « culture » allemande, son système est fortement entrelacé avec la figure du philosophe qui croit penser l'absolu non pas sur le mode subjectif avec un monde pour-soi comme Fichte, mais comme un esprit qui maîtrise tout genre sur la terre par sa conscience objectivée du cosmos, de l'avenir et du passé. Il a vu cet esprit incarné par Napoléon. C'était cette

« hybris » de Hegel, qui a nourri la vraie critique de Hegel par Marx, Nietzsche et les autres. Il y a une forme de totalitarisme dans cette pensée, qui se prolongerait chez certains marxistes tout comme le Totalitarisme chez Platon se prolongeait chez certains phénoménologues.

Levinas a l'intention d'améliorer un monde global qui s'est nécrosé pendant la guerre, il s'intéresse à la question de l'optimisme de l'être vivant, son Dieu est l'amour de la vie, la société est un visage qui prend en otage, qui traumatise l'autre, et introduit l'autre dans le même. Son œuvre est le grand monologue de la société, face à une absence de réponse qui devient la mort et qui ressemble à un adieu indifférent. La sentence freudienne « Es denkt » est remplacée par celle d'Arthur Rimbaud : « Je est un autre ». Évidemment, Levinas a suivi la technique de la réduction phénoménologique (l'époché) de Husserl, avec une tendance poétique. Après Kant et Husserl, chaque philosophie pratique est en partie une théorie esthétique: dans leurs systèmes, elle est soulignée par la logique des jugements, qui permet la connaissance théorique de la réalité pratique. Bref, l'esthétique et l'éthique sont plutôt logées du côté subjectif du savoir. En fait, elles courent toujours le risque de devenir des esclaves de l'économie de marché et de la politique, comme toutes les productions de l'esprit en général. Pour Levinas, l'éthique ne deviendra jamais un paradigme qui s'oppose à un autre, elle est la philosophie première, inséparable du social et donc, intrinsèquement, du temporel. En revenant à la phrase de Rimbaud, je pense, que ce n'est pas difficile d'arranger cette phrase avec le concept du « hiatus rationalis ». Un concept à partir duquel Fichte construit la « Doctrine de la science » (1794). Tout comme des artistes, de Artaud à Baudelaire, parlent des « ruptures », Fichte nous dit que le hiatus se développe par la violation des transitions de la conscience. Il y a selon Levinas une dénucléation involontaire du sujet, un bouleversement des principes de l'individuation par un substantialisme moribond de la philosophie occidentale. Comment dire que Levinas a fait une philosophie sociale? Scientifiquement, le Bergsonien Levinas se situe entre Husserl et Durkheim, dans lesquels il voit des similarités. Halbwachs était un professeur de Levinas avec Brunschvicg. L'antipsychologisme de Kant est continu et perfectionné par Husserl et l'on retrouve cette influence secrète sur la pensée de Levinas, qui tend vers la sociologie de Durkheim et la critique de la Psychanalyse par Charles Blondel, la critique de la Psychophysique par Bergson, et la critique de la psychologie rationnelle par Kant. Formé par la psychologie littéraire de la culture russe et par

Blanchot, Levinas ne prend pas au sérieux l'existentialisme et le romantisme. Levinas a rarement écrit des textes esthétiques, peut-être parce que sa théorie même peut être considérée comme esthétique au sens d'Adorno. Toutefois, il a montré une sorte de perception éthique – la chose qui manque en phénoménologie. La réduction eidétique et phénoménologique sont que des moyens élémentaires qui visent à l'hypostase de l'être et, chez Heidegger, à la mort. Chez Levinas, l'hypostase conceptuelle se trouve dans l'ombre des hommes et, particulièrement, des philosophies réifiées dans le processus de la marchandise (l'existentialisme, le structuralisme). C'est là que le vrai neutre apparaît hors sujet. Levinas ne suit pas la pensée réductive (Husserl) ou destructive (Heidegger) d'une tradition qui se limite en s'arrêtant aux Grecs et à la culture occidentale.

Le soi est traumatisé par l'autre, parce que l'autre évoque le désir de soi, mais l'autre n'est pas contrôlable par le soi. Il n'y a pas d'échappatoire au solipsisme de soi évoquée par la démesure de l'autre comme on peut le voir dans la phrase de Celan: « Je suis toi quand moi je suis moi ». La proximité philosophique de Levinas et Lacan, Caillois et Mauss a trait au statut d'une rupture ou d'une relation dissymétrique entre « moi » et l'autre, qui est lié à la subjectivation par la place des êtres, personne ne peut sortir de sa peau.

Dans la ligne de Spinozisme, Hegel avait essayé d'achever la rupture de la conscience avec le tout dans l'immanence en un mouvement de « rien à rien ». Herbart, en revanche, avait présenté une solution technique – le concept du différentiel, qu'avait utilisé Maimon pour sauver le sujet de l'aliénation dans l'objectivité pendant l'installation de soi-même. Le Néokantisme de l'École de Marburg, avec Cohen, Natorp et Cassirer, a suivi cette conception du différentiel, qui inclut une approximation infinitésimale à la réalité par la connaissance épistémologique.

La théorie de l'intentionnalité représente finalement une dernière échappatoire de la dichotomie du sujet-objet comme résultat d'une crise de l'individuation, diffusée par Schleiermacher, Brentano, Husserl, Heidegger et Gadamer.

Levinas prend une position originale ici. Il a suivi le modèle de l'évidence de l'intuition, mais son caractère devient utopique chez lui et s'oppose au thème de l'oubli, que l'on peut trouver dans les écrits de Nietzsche et même de Husserl, qui essaye de se détacher du « sol hylétique » comme l'âme chez Platon tend à se détacher de son corps.

Pour la plupart des philosophes dialectiques ou analytiques, Levinas semble

inclassable. Au contraire de Lukács, Adorno, Marcuse ou Bourdieu, il commence la lutte avec Heidegger sur la terre sacrée, sur le sol philosophique de la phénoménologie. Il démontre que Heidegger déforme le thaumazein d'Aristote par l'être pour la mort, il critique cette vision de la mort de Heidegger. Pour Levinas, il faut penser l'être pour la mort comme une sortie de la mort et non pas à partir de la vie et de sa peur de mourir.

La composition du visage par Levinas fait sonder aux philosophies de Giordano Bruno, Spinoza (la notion du « modus ») et Simmel. Le « Alles was besteht, ist wert, dass es zu Grunde geht » ne fait pas de détour par le fatalisme occidental, il ne regarde pas l'histoire comme essentiellement néfaste comme Hegel, il ne reproche pas aux chrétiens d'avoir dévalorisé le sens de la vie comme Rousseau. L'amour et le travail sont les spectres où les analyses modernes débordent les frontières de la sagesse. Levinas accepte que la société soit la constitution d'un dieu mortel, induisant individuation et dissociation matérielle des sujets : le commencement de la philosophie est la guerre, l'injustice et la théologie politique, mais cela ne signifie pas que le début de la philosophie soit déjà la plus haute connaissance au sens d'une origine/ Ursprung, ou qu'il y ait pas quelque chose de mieux. Levinas surmonte le problème de la société grâce au concept de la responsabilité pour autrui, au bien et finalement au sacré. L'autre est plus que manifestation : Le soi est l'otage de l'autre, parfois un complice dans l'intrigue de l'être. Le féminin et la paternité sont reliés par la fécondité et non par un Verfall (même dans le sens progressiste de Sein und Zeit). L'autre est un étant qui met les êtres dans un état d'inquiétude comme l'autre dans le même, dans la répétition qui stigmatise l'individu.

Le diagnostic de la culture de Levinas conduit à un entrelacement avec la théorie de Saussure, spécialement avec la conception de la synchronie et de la diachronie. Levinas ne tente pas de développer une panchronie, il parle surtout d'un intervalle. Il ne veut pas renforcer l'hybris post-idéaliste selon lequel il n'y a pas de dichotomie entre sujet et objet, il y a un intervalle entre les deux qui n'est pas relié à la personne seule. Le problème de la dénonciation du soi-même se pose: Il faut éliminer le mal originel d'un monde non-paradisique sans perdre l'anarchie de soi, l'évasion hors de soi. La négation complète, qui entraine dans le monde avec l'homme dit « libre » peut produire une sorte de différence entre le moi et l'autre, mais l'acte le plus difficile est d'arriver à la non-indifférence selon Levinas, à une dialectique négative selon Adorno dans un « monde sans issue », comme Levinas



l'a fait remarquer.

Pour Lévinas, l'idéologie national-socialiste se réfère à des racines grecques, celtes et germaniques et se tourne contre le christianisme qui, évidemment, dérive de la culture juive. Le classicisme allemand est utilisé comme idole unificateur de la culture allemande. Les grands penseurs allemands, depuis Maître Eckhart et Martin Luther jusqu'à Friedrich Nietzsche et Martin Heidegger, sont utilisés pour justifier une nouvelle religion du travail afin de produire une armée aussi forte que celle des autres puissances impérialistes en Europe. Les mythes d'Edda, de Beowulf et, finalement, la Chanson des Nibelungen ont dû remplacer la Bible comme épopée fondatrice du *Sacrum Romanum Imperium Nationis Germanicæ*. L'intelligence du Hitlérisme et du fascisme italien *joue* d'abord sur un paradoxe artistique et technique, dérivé de l'époque de l'entre deux-guerres. La surestimation de la notion organique (chez Ludwig Klages et Spengler, par exemple) se jumelle avec un esprit de rationalité instrumentale. Le résultat en est finalement une machine de guerre qui prend le jeu au sérieux. Le résultat philosophique est une sorte de téléologie avec une foi creuse, sans la médiation de la volonté individuelle et générale. Il ne faut pas oublier que l'antisémitisme cultivé en Allemagne plonge ses racines théoriques dans l'antisémitisme romain et chrétien – Les théories de Bonald, de De Maistre et de Gobineau ont joué un rôle important dans ce développement. Ce n'a jamais été un secret que, dans la philosophie de la bourgeoisie allemande, il y a eu un grand nombre d'antisémites avant le Hitlérisme, mais aussi une grande influence des juifs athéistes. Il est étonnant de voir comment la phénoménologie s'est convertie en un moyen de créer l'idéologie scientifique de l'hitlérisme, par exemple chez Joachim Bannes.

L'œuvre de Levinas rejette également l'avis de Schopenhauer, qui pense le monde comme un rocher dans le cosmos recouvert par la moisissure. Dieu va mourir avec ce monde qui a construit ce dieu, mais sa lumière et son autre vont subsister.

L'homme comme finitude perfectionnée devant l'éveil du temps se dissimule sous la forme d'une question qui est trop vaste pour y répondre. La démesure du monde n'est pas une question volontariste, dépendante du goût et de la méthode d'analyse ou de l'art. L'obtention de la réponse, c'est la philosophie même pour Levinas, pour lequel l'homme peut modifier ses relations avec le temps et la mort qui est un problème élémentaire de la condition humaine.

## Le dépassement de la phénoménologie

En analysant l'Eidos, le problème du matérialisme, plus précisément la métaphysique de la matière a été remis en question. Ce terme grec revêt une grande ambiguïté depuis ses premières applications en philosophie. Il s'ouvre un abîme entre le monde perceptible et non-perceptible, un point zéro dans l'espace-temps de l'immanence, qui jaillit dans l'acte de l'intuition. Dans la phénoménologie, l'intuition absorbe, par la voie de l'intentionnalité vers des objets, tous les instants qui sont en corrélation avec elle : l'*Einbildungskraft*, la conscience, l'entendement sensible et la raison noématique, la volonté, la mémoire, la *Kinästhetik* et, finalement, le sujet et les différents types de moi, sa constitution, qui permet l'individuation et l'objectivation du monde vécu et de soi. Dans une certaine mesure, la personne se trouve face au donné et, malgré le dynamisme de la durée, il y a une passivité féconde de la conscience qui, finalement, avec ce dynamisme, forme l'horizon de la connaissance, qui sert toujours guide la pratique.

La pensée théorique de ce complexe est la monade, l'extension abstraite du *Wesen*, une force ou une capacité, qui se réalise à la fin de la transition de ce « tout » en forme d'horizon. Le fait de nommer cet horizon une « image » privée de perception sensible, fait comprendre que l'Eidos n'est finalement qu'un stade du dépassement de cet abîme entre perceptible et non-perceptible, fixé virtuellement par un réseau de concepts. Cet Eidos n'est cependant pas suffisant pour dépasser totalement l'hypostase, qui, finalement, si on la pense en personne, n'est aussi qu'un élément de l'être (*Wesen*) phénoménologique, qui ne peut donc jamais être considéré comme une substance absolue.

Cette découverte remet en question la dialectique transcendentale, qui finit par convertir la substance en sujet. La redéfinition du sujet ne s'exprime donc pas par une identité absolue comme dans l'idéalisme de Schelling, mais par un catalogue de différences qui sont ni extérieures, ni intérieures et qui doivent être clarifiées par une méthode autre que la méthode empirique (Hume) ou idéaliste (Kant). C'est là que pénétrait le positivisme contemporain de cette époque, notamment l'empiriocriticisme et le pragmatisme. L'Eidos comme A priori n'est pas soumis à une historisation, ni une naturalisation : il fonctionne comme « accès » antérieur

au réel chez Husserl.

L'ontologisation de cette facticité de l'Eidos par Heidegger implique l'historisation de ce modèle, une historisation dans laquelle les méthodes de Husserl sont élargies par l'herméneutique de Schleiermacher et de Dilthey. Cette historisation est plutôt *Verstehen* et non *Erkennen* comme chez Husserl, même si Husserl voulait créer une logique matérielle et, de là, une phénoménologie génétique.

La réduction, qui conduit finalement à la « neutralité » de l'époché, se convertit en une sélection de facettes authentiques de l'être, guidé par la question du Dasein. Cette sélection peut être comprise comme la neutralisation du paraître (Schein), ainsi que la destruction de la tradition scientifique et économique, qui, selon l'accusation de Heidegger, a voilé la question du Dasein par une rationalité superficielle qui empêche les sciences de répondre autrement que techniquement à la question du Dasein. La science manque, en quelque sorte, la *Sinngebung* de l'être, elle est *Seinsvergessen*.

Cet oubli de l'être rend les gens aveugles à un Dasein hors de la sphère du donné. La question de l'*Ursprung*, qui est fondamentalement entrelacé avec l'avenir et, finalement, avec le destin de l'être (*Geschick*) et de ses facultés se caractérise comme « nihilisme » pour Heidegger, qui renforce la peur et l'angoisse de mourir ainsi que la crainte de vivre. La « néantisation » de ce nihilisme intimide le soi, le Dasein entier de la personne, qui, à cause de sa réification se trouve dans une *structure de souci*, dont elle ne peut jamais s'évader, elle subsiste dans la caverne de Platon, dans la « prison de l'esprit » en espérant ou en recherchant une complétude de son Dasein (*Daseinsganzheit*). Il n'y a plus alors qu'une liberté individuelle déjà déformée par l'histoire en parallèle avec ce nouvel accès phénoménologique à l'être que l'on ne peut pas neutraliser. La pensée du savoir se réduit ainsi à la volonté de puissance, la dernière étape vers la pensée inconditionnée de la pensée.

La voie métaphysique entre l'histoire de la philosophie et la logique philosophique est dématérialisée, elle cesse d'exister. L'être devient de bon gré un risque (*Wagnis*) pour Heidegger. La logique est un mauvais enfant du nihilisme, l'histoire, un essai infructueux d'échapper aux conséquences et aux « possibilités » du *Verfall*, la raison, la prison de la volonté. La science « *denkt nicht* », et le désir n'est considéré que comme le moment qui met en branle la superficialité du nihilisme.

De nombreux philosophes distinguent l'œuvre de Heidegger de sa vie propre : on peut conserver cette distinction en disant que ni la vie politique de Heidegger, ni son œuvre peuvent être acceptées comme des prototypes d'une philosophie contemporaine et que la plupart des grands philosophes postmodernes en France ne sont pas des Heideggeriens apostoliques, mais qu'ils avaient déjà dépassé la *philosophie* de Heidegger avant la parution de la Gesamtausgabe. On trouve parmi eux presque tous les philosophes de la génération de Sartre et leurs élèves.

Il semble, au vu de tout ce qui s'est passé autour de cet Heideggerianisme détourné, que c'est une régression que de choisir Heidegger pour développer une philosophie *actuelle* ou de se baser sur son interprétation arbitraire et moniste de la philosophie grecque.

La preuve a été faite au début de 20<sup>e</sup> siècle que cette philosophie grecque n'est que l'une des bases de « notre » pensée. Elle ne sert surtout pas à décrire notre pensée, ni le monde auquel « nous » sommes confrontés actuellement. Si l'on regarde l'unité de la vie et de l'œuvre de Heidegger, le côté objectif de cette œuvre marque très clairement les conditions préalables d'un monde fasciste dans ce courant de la philosophie occidentale dont Heidegger est le fer de lance. Pour prouver que Heidegger et, avec lui, une grande partie de ses sources, rarement mentionnées par les « amis » de Heidegger, ont été des réactionnaires *völkisch* et/ou clérico-fascistes bien avant la prise de pouvoir hitlérienne, j'ai entrepris une analyse des transformations topologiques et parfois perverses de son langage en me focalisant sur la permanence de thèmes continus. On voit ici que sa version personnelle du National-Socialisme ne s'est heureusement jamais réalisée.

L'importance de la figure d'Heidegger est plutôt une honte inexplicable pour ceux qui l'ont pris au sérieux, à savoir comme quelqu'un qui est *plus* et non pas moins que la somme de ses parties. Il est plutôt un exemple monstrueux pour la fatalité des syndromes auto-destructifs de la rationalité occidentale, décrits, entre autre, dans la « Dialektik der Aufklärung » et dans les œuvres majeures de Lévinas, Günther Anders et autres disciples de gauche de Heidegger jusqu'à la phénoménologie française.

Il me semble que, au moment où la théorie critique a mis fin à l'éthique et à la théorie sociale de Heidegger, l'ontologie et la philosophie de langage anglo-saxonne, la philosophie analytique en général a mis un point final silencieux à cette ontologie crypto-idéaliste du Néokantisme et de la phénoménologie.

L'unité de la philosophie a été préservée par la théorie critique, dans laquelle la

phénoménologie reste un moment important de la réflexion sur les concepts et sur des catégories, dans laquelle le « formalisme kantien » se prolonge. C'est dans ce vecteur que se trouve, dans la philosophie française, le concept de simulacre, la philosophie de l'incarnation, ainsi que toutes les analyses sur la folie et le désir moderne.

Mon travail n'a pas entièrement réussi à montrer les bases historiques et idéologiques de la phénoménologie et de ses défauts. Il était important pour moi de ne pas cacher la grande variété et la richesse philosophique dont la phénoménologie s'est nourrie. Il n'était pas possible d'éviter des stéréotypisations en forme d'« ismes », ni de rester idéologiquement non-engagé face à une masse de textes terribles de cette époque objet de l'analyse. Parmi ces textes, les livres de Heidegger m'ont servis de moyens d'accès pour pénétrer une pensée qui a mis en danger l'humanité tout entière.

L'objectif n'était pas d'accuser n'importe lequel philosophe d'être *responsable* de l'horreur du XX<sup>e</sup> Siècle, de dire que Platon a un véritable lien avec le Totalitarisme de nos jours. J'ai simplement voulu montrer dans ces philosophies les points qui peuvent être utilisés de manière abusive et servir à des fins pour lesquels ils n'avaient jamais été conçus.

René Sebastian Dorn,  
Bordeaux, Octobre 2014

## Bibliographie

- Adorno, Theodor W. *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1964.
- . GS 1. *Philosophische Frühschriften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973.
- . *Philosophische Terminologie*. 2 Bde. Hg. R. zur Lippe. Frankfurt: Suhrkamp, 1973/74.
- . GS 5, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990.
- . GS 6. *Negative Dialektik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975.
- . GS 20. *Vermischte Schriften I*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986.
- . *Metaphysik. Begriff und Probleme*. Hg. Tiedemann. Frankfurt: Suhrkamp, 2006.
- Adorno, Th. W. / Horkheimer, Max. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: Fischer, 2008, 17. Auflage.
- Adickes, Erich. *Kants Systematik als systembildender Faktor*. Berlin: Mayer und Müller, 1887.
- . *Kants Ansichten über Geschichte und Bau der Erde*. Tübingen: Mohr, 1911.
- Agamben, Giorgio. *Die Idee der Prosa*. Frankfurt: Suhrkamp, 2006.
- . *La puissance de la pensée*. Übersetzt von J. Gayraud and M. Rueff. Paris: Payot et Rivages, 2006.
- . *The signature of all things. On Method*. Übersetzt von L. D'Isanto & K. Attel. New York: Zone Books, 2009.
- . *Die Zeit, die bleibt, ein Kommentar zum Römerbrief*. Frankfurt: Suhrkamp, 2006.
- Adams, Robert M. *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. Oxford: Oxford UP, 1994.
- Alliez, Eric. *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*. Paris: Vrin, 1995.
- De Almeida, Guido A. *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*. Den Haag: Nijhoff, 1972.
- Althusser, Louis. *Lire le Capital*. 2 Bde. Paris : Maspero, 1969.
- . *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995.
- . *Écrits philosophiques et politiques I*. Paris: Stock/Imec, 1994.
- . *For Marx*. Übers. B. Brewster. London : Verso, 2005.
- Ameriks, Karl. *German Idealism* (Hg.). New York : Cambridge UP, 2000.
- . *Kant and the Historical Turn*. New York : Oxford UP, 2006.
- Anders, Günther. *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy*. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 8, No. 3 (Mar., 1948), pp. 337-371.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991.
- Antagonazza, Maria Rosa. *Leibniz on the Trinity and the Incarnation*. New haven: Yale UP, 2007.
- . *Über Heidegger*. Hg. G. Oberschlick. München : Beck, 2001.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harcourt Brace & co, 1973 (new edition).
- . *Vom Leben des Geistes*. München : Piper, 2012, 5. Aufl.
- Arndt, A. / Barth, U. / Gräb, W. (Hg.). *Schleiermacher – Archiv Bd. 22*. Berlin : De Gruyter, 2008.

- Aron, Raymond. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris ; Gallimard, 1973.
- Aquin, Thomas. *Über Seiendes und Wesenheit*. Translated by Horst Seidl. Hamburg: Meiner, 1988.
- Aristotle. *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. 2 Vols. Ed. J. Barnes. Oxford: Princeton University Press, 1984.
- Arnheim, Rudolf. *Kunst und Sehen. Eine Psychologie des schöpferischen Auges*. Berlin: De Gruyter, 2000.
- Asmuth, Christoph. *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*. Göttingen : Vandenhoeck, 2006.
- . *Kant und Fichte – Fichte und Kant* (Hg.). Amsterdam : Rodopi, 2009.
- von Aster, Ernst L. *Raum und Zeit in der Geschichte der Philosophie und Physik*. München: Rösl & cie., 1922.
- Aubenque, Pierre. *Problèmes aristotéliens*. 2 Bde. Paris : Vrin, 2009.
- Audi, Robert (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Avenarius, Richard. *Über die ersten beiden Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase*. Leipzig: Avenarius, 1868.
- Bachelard, Gaston. *Le matérialisme rationnel*. Paris : PUF, 1963.
- . *Le rationalisme appliqué*. Paris: PUF, 1966.
- Bachelard, Suzanne. *A Study of Husserl's Formal and Transcendental Logic*. Translated by L. Embree. Evanston : Northwestern UP, 1968.
- Backhaus, Gary. *Georg Simmel as an Eidetic Social Scientist*. Sociological Theory, Vol. 16, No. 3 (Nov., 1998), pp. 260-281.
- Backhaus, Hans G. *Dialektik der Wertform*. Freiburg : Ca ira, 1997.
- Bacon, Francis. *The Philosophical Works of Francis Bacon*. 3 Bde. London, Knapton: 1733.
- . *The New Organon*. Cambridge : Cambridge UP, 2000.
- Bachelard, Suzanne. *A Study of Husserl's Formal and Transcendental Logic*. übers. L. E. Embree. Evanston : Northwestern UP, 1968.
- Badiou, Alain. *L'Être et l'événement*. Paris: Éditions du seuil, 1988.
- . *Logiques des mondes. L'Être et l'événement II*. Paris: Seuil, 2006.
- . *Paulus. Die Begründung des Universalismus*. Translated by H. Jatho. München: Sequenzia, 2006.
- . *Petit panthéon portatif*. Paris: La fabrique, 2008.
- . *Theory of the subject*. Translated by B. Bosteels. London: Continuum, 2009.
- Balibar Étienne. *Spinoza and Politics*. Transl. P. Snowdon. London: Verso, 1998.
- . *À demain, Jacques Derrida*. Paris: PUF Rue Descartes, no. 48 (2005/2): 45-47.
- Balme, David Mowbray. *Genos and Eidos in Aristotle's Biology*. In: The classical Quarterly, New Series, Vol. 12, No. 1 (May 1962), pp. 81-98.
- Bakounine, Michel. *La révolution sociale ou la dictature militaire*. Genf: Imprimerie coopérative, 1871.
- . *Œuvres Tome I*. Paris: Stock, 1895.
- . *Œuvres Tome II*. Paris: Stock, 1895.
- Bastide, Roger. *Soziologie der Geisteskrankheiten*. Köln: Kiepenheuer, 1973.
- Bastian, Adolf. *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung*. 3 Bde. Leipzig: Wigand, 1860.
- . *Das Beständige in den Menschenrassen und die Spielweite ihrer*

- Veränderlichkeit. Prolegomena zu einer Ethnologie der Culturvölker.* Berlin: Reimer, 1868.
- Bannes, Joachim. *Hitlers Kampf und Platons Staat. Eine Studie über den ideologischen Aufbau der nationalsozialistischen Freiheitsbewegung.* Berlin: W. de Gruyter, 1933.
- Barsotti, Bernard. *Bachelard critique de Husserl*, Paris: Harmattan, 2002.
- Baumgardt, David. *Das Möglichkeitsproblem in der Kritik der reinen Vernunft, der modernen Phänomenologie und der Gegenstandstheorie.* Berlin: Reuther und Reichard, 1920.
- Beaufret, Jean. *Dialogue with Heidegger. Greek Philosophy* [1973]. Translated by M. Sinclair. Bloomington: Indiana UP, 2006.
- . *De l'existentialisme à Heidegger.* Paris: Vrin, 2000.
- Beck, Ulrich. *Die Neuvermessung der Ungleichheit unter den Menschen. Soziologische Aufklärung im 21. Jahrhundert.* Frankfurt: Suhrkamp, 2008.
- Bedorf, Thomas. *Verfehlte Begegnung. Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen.* München: Fink, 2005.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften.* Frankfurt: Suhrkamp 1972-1999.
- Benoist, Jocelyn. „La théorie phénoménologique de la négation, entre acte et sens.“ in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, No 2/2001, pp. 21-35.
- Bensussan, Gérard. *Lévinas et l'exercice de la philosophie* in: *Revue internationale de philosophie*, 2006/1, No. 235, p 15-33.
- Bentham, Jeremy. *Panopticon.* London: Payne, 1791.
- . *Deontology.* 2 Bde. Edinburgh: Tait, 1834.
- Berger, P. L./Luckmann, Th. *The Social Construction of Reality.* London: Penguin, 1966.
- Bergmann, Gustav. *Realism. A Critique on Brentano and Meinong.* Madison: UP of Wisconsin, 1967.
- Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience.* Paris: Alcan, 1889. (Dt. *Zeit und Freiheit.* Jena: Eugen Diederichs, 1920).
- . *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit.* [1896] Paris: Alcan, 1908, 5° éd.
- . *Le rire.* Paris: Alcan, 1900.
- . *An introduction to Metaphysics.* [1903] Übersetzt von T. Hulme. New York: Putnam, 1916.
- . *L'évolution créatrice.* Paris: Alcan, 1908.
- . *La perception du changement.* Oxford: Clarendon, 1911.
- . *Dreams.* Übersetzt von E. Slosson. New York: Huebsch, 1915.
- . *La philosophie.* Paris: Larousse, 1915.
- . *The meaning of the war. Life and matter in conflict.* London: Unwin, 1915.
- . *L'énergie spirituelle.* Paris: Alcan, 1919. (Engl. *Mind Energy.* Übersetzt von H. Wildon Carr. New York: Holt, 1920).
- . *Durée et simultanéité à propos de la théorie d'Einstein.* Paris: Alcan, 1923, 2° éd.
- Bernal, Martin. *Black Athena.* 3 Bde. New Brunswick: Rutgers UP, 1987 – 2006.
- Beyer, Wilhelm R. *Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen.* 3. ed. Berlin: Akademie, 1970.
- Bichat, Xavier. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort.* Paris: Béchét Jeune, 1822.
- Biceaga, Victor. *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology.* Dordrecht: Springer, 2010.
- Biemel, Walter. *Heidegger.* Reinbeck: Rowohlt, 1987.



- Binswanger, Ludwig. *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*. Berlin: Springer, 1922.
- Birnbaum, Karl. *Grundzüge der Kulturpsychopathologie*. Berlin: Springer, 1924.
- Birus, Hendrik (Hg.). *Hermeneutische Positionen*. Göttingen: Vandenhoeck, 2003.
- Biese, Franz. *Die Philosophie des Aristoteles*. Berlin: Reimer, 1835.
- Blanchot, Maurice. *L'Écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980.
- . *Thinking the Apocalypse: A Letter from Maurice Blanchot to Catherine David*. Übersetzt von Paula Wissing. *Critical Inquiry*, Vol. 15, No. 2 (Winter, 1989), pp. 475-480.
- Bloch, Ernst. *Der Geist der Utopie*. München: Duncker und Humblot, 1918.
- . *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. Frankfurt: Suhrkamp, 1972.
- . *Eperimentum Mundi*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.
- . *Das Prinzip Hoffnung*. 2 Bde. Frankfurt: Suhrkamp, 1976, 3. Auflage.
- . *Subjekt-Objekt*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.
- . *Atheismus im Christentum*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- Blondel, Charles. *La conscience morbide*. Paris: Alcan, 1914.
- Blumenberg, Hans. *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.
- Boi, L. / Kerszberg, P. / Patras, F. (Hg.). *Rediscovering Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2007.
- Boltanski, Luc / Chiapello, Eve. *The new spirit of Capitalism*. Übersetzt von G. Elliott. London: Verso, 2005.
- Bolzano, Bernard. *Wissenschaftslehre, Band 3*. Sulzbach: Seidel, 1837.
- . *Wissenschaftslehre, Band 4*. Sulzbach: Seidel, 1837.
- . *Paradoxien des Unendlichen*. Leipzig: Reclam, 1851.
- . *Athanasia*. Sulzbach: Seidel, 1838.
- Bonitz, Hermann. *Über die Kategorien des Aristoteles*. Wien: Sonderdruck der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1853.
- . *Aristotelische Studien*. Wien: Hof- und Staatsdruckerei, 1862/67.
- . *Platonische Studien*. Berlin: Vahlen, 1886, 3. Auflage.
- Borges, Jorge Luis. *Obras Copmletas 1923-1972*. Buenos Aires: Emencé, 1974.
- Bourdieu, Pierre. *La reproduction*. (avec J. C. Passeron). Paris : Minuit, 1970.
- . *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit, 1988. Dt. von B. Schwibs. *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- . *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt : Suhrkamp, 2001.
- . *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Editions du Seuil, 2001.
- Bouton, Christophe. „Considérations éthiques sur le temps dans «Les Ages du monde» de Schelling“ in: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 95, N°4, 1997. pp. 639-672.
- . *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna*. Paris: Vrin, 2000.
- . *Le Procès de l'histoire. Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*. Paris: Vrin, 2004.
- . *Temps et liberté*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2007.
- Bradley, Francis. H. *The Principles of Logic*. London: Kegan Paul, 1883.
- . *Essays on Truth and Reality*. Oxford: Clarendon Press, 1914.
- . *Appearance and Reality*. London: Allen and Unwin, 1916.
- Brandom, Robert B. *Heidegger's Categories in Being and Time*. *Monist*, 66:3 (1983: July), pp. 387-409.

- . *Reason in Philosophy. Animating Ideas*. London: Harvard UP, 2009.
- Brainard, Marcus. *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*. Albany : State University of New York Press, 2002.
- Breazeale D. / Rockmore T. (Hg.), *Fichte, German Idealism and Early Romanticism*. Amsterdam: Rodpoi, 2010.
- Brecht, Bertolt. *Schriften zur Kunst und Literatur*. 3 Bde. Suhrkamp : Frankfurt, 1953-1976.
- Brentano, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. 2 Bde. Leipzig: Dunker, 1874.
- . *Die Vier Phasen der Philosophie*. Stuttgart : Cotta, 1895.
- . *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis*. Berlin: Duncker, 1889.
- . *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*. Berlin: Duncker, 1907.
- . *Von der Klassifikation der Psychischen Phänomene*. Berlin: Duncker, 1911.
- Brewster, David. *More Worlds than One*. New York: Robert Carter, 1854.
- Brezies, David. *Levinas et le tournant sacrificiel*. Paris : Hermann, 2012.
- Broekman, Jan M. *Phänomenologie und Egologie*. Den Haag : Nijhoff, 1963.
- Bruno, Giordano. *Über die Monas, die Zahl und die Figur*. Hamburg : Meiner, 1991.
- Brunschwig, Leon. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris: PUF, 1953.
- Butler, Judith. *Giving an Account of Oneself*. New York : Fordham UP, 2005.
- Cailliois, Roger. *Les jeux et les hommes*. Paris: Gallimard, 1967.
- . *Œuvres*. Paris: Gallimard, 2008.
- Caird, John. *Spinoza*. London : Blackwood and Sons, 1888.
- Cairns, Dorion. *Some Results of Husserl's Investigations*. The Journal of Philosophy, Vol. 36, No. 9 (Apr. 27, 1939), pp. 236-238.
- . *The Ideality of Verbal Expressions*. Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 1, No. 4 (Jun., 1941), pp. 453-462.
- Canguilhem, Georges. *The Knowledge of Life*. I, 1, p. 10. New York: Fordham UP, 2008.
- Carlson, Eloff A. *The Unfit, a History of a Bad Idea*. Cold Spring Harbor: Cold Spring Harbor Laboratory Press, 2001.
- Cantor, Georg. *Beiträge zur Begründung der Transfiniten Mengenlehre*. Leipzig: Teubner, 1894.
- Carnap, Rudolf. *Der Logische Aufbau der Welt*. Hamburg: Meiner, 1961.
- Carruthers, Peter. *Phenomenal Concepts and Higher-Order Experiences*. Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 68, No. 2 (Mar., 2004), pp. 316-336.
- Cassirer, Ernst. *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*. Diss. Marburg, 1899.
- . *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Marburg: Elwert, 1902.
- . *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. 4 Bde. Berlin: Cassirer, 1906 – 1922.
- . *Eidos und Eidolon*. Hamburg: Fundus, Band 172, 2008, p. 7-44.
- Chisholm, Roderick M. *Perceiving: A philosophical study*. Ithaca: Cornell UP, 1957.
- Ciocan, Cristian. *Heidegger, la mort et la totalité*. Revue philosophique no. 3/2009, pp. 291-308
- Ciocan, C./Hansel, G. *Levinas Concordance*. Dordrecht, Springer, 2005.

- Clauß, Ludwig Ferdinand. *Die nordische Seele. Eine Einführung in die Rassenseelenkunde*. München : J.F. Lehmann, 1932.
- Claesges, Ulrich. *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. Den Haag : Nijhoff, 1964.
- . *Geschichte des Selbstbewusstseins*. Den Haag : Nijhoff, 1974.
- Cohen, Hermann. *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Marburg: Pfeil, 1878.
- . *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Berlin : Dümmler, 1883.
- . *Kants Begründung der Ästhetik*. Berlin : Dümmler, 1889.
- Cohn, Jonas. *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur*. Leipzig: Meiner, 1914.
- Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*. 6 Bde. Paris: Bachelier, 1830/42.
- Conrad-Martius, Hedwig. *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Positivismus*. Bergzabern : Müller, 1920.
- Constantinou, Costas M. *States of Political Discourse. Words, Regimes, Seditions*. London : Routledge, 2004.
- Courtine, Jean-François. *La cause de la phénoménologie*. Paris: PUF, 2007.
- Cover J. A. / O'Leary-Hawthorne, J. *Substance and Individuation in Leibniz*. Cambridge : Cambridge UP, 1999.
- Cramer, Wolfgang. *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff*. Frankfurt: Klostermann, 1975 (2. Auflage).
- Crignon, Philippe. *Figuration : Emmanuel Lévinas and the Image*. Yale French Studies Vol. 104, 2004, p. 100–125.
- Critchley, S./Schürmann, R. *On Heidegger's Being and Time*. London: Routledge, 2008.
- Critchley, S./Bernasconi (Hrsg.). *Levinas*. Cambridge: CUP, 2004.
- Croce, Benedetto. *La philosophie de Jean-Baptiste Vico*. Transl. by H. Buriot-Darsiles and G. Bourgin. Paris: Giard/Brière, 1913.
- . *Of what is living and what is dead of the Philosophy of Hegel*. Übers. D. Ainslie. New York, Russell and Russell, 1915.
- . *Logic as the Science of the Pure Concept*. London: Macmillan, 1917.
- Därmann, Iris. *Tod und Bild. Eine phänomenologische Mediengeschichte*. München: Fink, 1995.
- Dastur, Françoise. *Heidegger. La question du logos*. Paris: Vrin, 2007.
- Davidson, Donald. *Essays on Actions and Events*. [1980] New York: Oxford UP, 2001.
- . *Inquiries into Truth and Interpretation*. [1984] Oxford: Clarendon Press, 1991.
- . *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon, 2001.
- . *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford UP, 2004.
- . *Truth and Predication*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2005.
- De Brosses, Charles. *Über den Dienst der Fetischengüter*. Berlin : Lange, 1785.
- De Guaita, Stanislas. *Essais de sciences maudites*. 3 Tomes, Paris: Carré/Durville, 1890 – 1920.
- Delbos, Victor. *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*. Paris : Alcan, 1893.
- Deleuze, Gilles.
- . *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 1993 [1953], 5° éd.
- . *Le Bergsonisme*. Paris: PUF, 2004 [1966], 3° éd.
- . *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.
- . *Différence et répétition*. Paris : PUF, 1993, 7° éd.
- . *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.
- . *Mille Plateaux*. Paris : Minuit, 1980.

- . *Image Mouvement*. Paris : Minuit, 1983, 2 vols.
- Derrida, Jacques. *Introduction à Edmund Husserl. Les origines de la géométrie*. [1962] 10<sup>e</sup> Ed. Paris: PUF, 2010.
- . *La voix et le phénomène*. Paris: PUF, 1967.
- . *L'écriture et la différence*. Paris: Editions du Seuil, 1967.
- . *La Dissémination*. Paris: Editions du Seuil, 1972.
- . *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987. Dt. v. A. G. Düttmann: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- . *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF, 1990.
- . *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993. Dt. v. S. Lüdemann. *Marx' Gespenster*. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.
- . *Die différance*. Hg. P. Engelmann. Stuttgart: Reclam 2004.
- . *La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl*, in: Alter, No. 8, Paris 2000. Dt. von J. Kleinbeck. *Die Phänomenologie und die Schliessung der Metaphysik*. Zürich: Diaphanes, 2011.
- Desanti, Jean Toussaint. *Introduction à la phénoménologie*. Paris : Gallimard, 1994.
- Descartes, René. *Œuvres de Descartes*. Hg. V. Cousin. Paris: Levrault, 1824-1826.
- . *Œuvres*, Hg. Ch. Adam / P. Tannery, Paris : Vrin, 1964-1974.
- Didi-Hubermann, Georges. *Images malgré tout*. Paris: Editions du Minuit, 2003.
- Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 2 Bde. Berlin: Weidmann, Bd. I :1903 / Bd. II :1922, 4. Auflage.
- . *Antike Technik*. Leipzig: Teubner, 1914.
- Dihle, Albrecht. *Hellas und der Orient*. Heft 2. Berlin : De Gruyter, 2009.
- Dingler, Hugo. *Die Grundlagen der angewandten Geometrie. Eine Untersuchung über den Zusammenhang von Theorie und Erfahrung in den exakten Wissenschaften*. Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft, 1911.
- . *Relativitätstheorie und Ökonomieprinzip*. Leipzig: Hirzel, 1922.
- Dixsaut, Monique. « OUSIA », « EIDOS » ET « IDEA » DANS LE « PHÉDON ». Paris: PUF, 1991. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Tome 181. No. 4, pp. 479-500.
- Drummond, John J. *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*. Lanham: Scarecrow Press, 2008.
- Dufurcq, Annabelle. *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*. Dordrecht: Springer, 2011.
- . *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*. Dordrecht: Springer, 2012.
- Dufrenne, Mikel. *The Phenomenology of Aesthetic Experience* [1953]. Translated by E. Casey. Evanston: Northwestern UP, 1963.
- . *The Notion of the A Priori* [1959]. Translated by E. Casey. Evanston: Northwestern UP, 1966.
- Dühring, Eugen. *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*. Leipzig: Koschny, 1875.
- . *Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres und die Ausscheidung alles Jüderthums durch den modernen Völkergeist*. Berlin: Kufahl, 1897, 2. Aufl.
- Durkheim, Emile. Quelle [Stand 14.09.2014]:  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/durkheim.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/durkheim.html)
- Dux, Günther. *Historisch-genetische Theorie der Kultur*. Weilerswist: Verlbrück,

- 2005.
- Ebbinghaus, Julius. *Relativer und absoluter Idealismus. Historisch-systematische Untersuchung über den Weg von Kant zu Hegel*. Leipzig: Veit, 1910.
- Eco, Umberto. *Im Labyrinth der Vernunft*. Leipzig: Reclam, 1989.
- . *Kunst und Schönheit im Mittelalter*. München: DTV, 1993.
- . *Kant and the Platypus* [1997]. Translated by A. McEwen. San Diego : Harcourt, 2000.
- von Ehrenfels, Christian. *System der Werttheorie*. 2 Bände. Leipzig: O. Reisland 1897, 1898.
- Eley, Lothar. *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Husserls*. Den Haag: Nijhoff, 1962.
- Elliot, Brian. *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*. London: Routledge, 2005.
- Erdmann, Benno. *Axiome der Geometrie*. Leipzig: Voss, 1877.
- Esch, Daniel. *Apostolat der Dialektik. Das Leben und Werk des Freiburger Theologen und Philosophen Carl Braig*. Freiburg, Diss, 2004.
- Esposito, Roberto. *Bios. Biopolitics and Philosophy*. Translated by T. Campbell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- Essler, Wilhelm K. *Analytische Philosophie I*. Stuttgart: Kröner, 1978.
- Eucken, Rudolf. *Die Träger des deutschen Idealismus*. Berlin: Ullstein, 1915.
- Fangerau, Heiner. *Das Standardwerk zur menschlichen Erblichkeitslehre und Rassenhygiene von Erwin Baur, Eugen Fischer und Fritz Lenz im Spiegel der zeitgenössischen Rezensionsliteratur 1921-1941*. Bochum, Diss.: Medizinhistorisches Institut, 2000.
- Farber, Marvin. *The Foundation of Phenomenology*. Albany: State University of New York Press, 1943.
- . *Naturalism and Subjectivism*. Albany: State University of New York Press, 1968.
- Farner, Konrad. *Der Aufstand der Abstrakt – Konkreten*. Berlin: Luchterhand, 1970.
- Feyerabend, Paul. *Against Method*. [1975] London: Verso, 1993, 3<sup>rd</sup> ed.
- Fichte, Johann G. *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*. Hamburg: Meiner, 1997.
- . *Werke*. 11 Bände. Berlin 1845/46.
- Fink, Eugen. *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. In: *Kant-Studien* 38 (1933), p. 319-383.
- . *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Den Haag, Nijhoff, 1966.
- . *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem*. Erschienen in: *Phänomenologie – lebendig oder tot?* Karlsruhe: Badenia, 1969.
- Fishberg, Maurice. *Die Rassenmerkmale der Juden*. München: Reinhardt, 1913.
- Fischer, N./Sirovátka, J. (Hrsg.) *Für das Unsichtbare sterben. Zum 100. Geburtstag von Levinas*. Paderborn: Schöningh, 2006.
- Fish, William. *Perception, Hallucination and Illusion*. Oxford: OUP, 2009.
- . *Philosophy of Perception*. London: Routledge, 2010.
- Flint, Robert. *The Philosophy of History in France and Germany*. Edinburgh : Blackwood, 1874.
- Fontaine, Philippe / Simhon, Ari (Hg.). *Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*. Paris : Vrin, Collection Phéno, 2007.
- Forel, Auguste. *Verbrechen und konstitutionelle Seelenabnormitäten. Die soziale Plage der Gleichgewichtslosen im Verhältnis zu ihrer verminderten Verantwortlichkeit*. München: Reinhardt, 1907.
- Foster, John. *A World for Us. The Case of Phenomenalistic Idealism*. Oxford :

- Oxford UP, 2008.
- Foucault, Michel. *Introduction à l'anthropologie de Kant*. Paris : Vrin, 2008.
- . *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1966.
- . *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 1969.
- . *Histoire de la sexualité*. 3 Bde. Paris : Gallimard, 1976 – 1984.
- . *Dits et écrits*. 2 Bde. Paris: Gallimard, 1994.
- Frank, Manfred. *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2. A. 1992.
- Franklin, Benjamin. *Poor Richard's Almanac*. New York: Caldwell, 1900.
- Freud, Sigmund. *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmung im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1922 (3. Auflage).
- Frigg, W./Hunter, M. C. *Beyond Mimesis and Convention. Representation in Art and Science*. Dordrecht: Springer, 2010.
- Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. 10 Bde. Tübingen: Mohr, 1985-1995.
- . *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*. Tübingen: Mohr, 2000.
- Gallagher, S./Schmicking, D. (Hrsg). *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht: Springer, 2010.
- Galton, Francis. *Hereditary Genius: An Inquiry into its Law and Consequences*. New York: Appelson & co., 1884.
- Garcia, Jorge J. E. *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*. München: Philosophia, 1984.
- . *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-reformation (1150-1650)*. Albany : State University of New York Press, 1994.
- Gentile, Giovanni. *The theory of mind as pure act*. Translated by H. Wildon Carr. London: Macmillan, 1922.
- George, Leopold. *Prinzip und Methode der Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Hegel und Schleiermacher*. Berlin: Schroeder, 1842.
- Gethmann, K. F. *Dasein, Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: De Gruyter, 1993.
- Giddens, Anthony. *Sociology*. Cambridge: Polity Press, 2009, 6<sup>th</sup> edition.
- Girard, René. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1972.
- Glendinning, Simon. *In the Name of Phenomenology*. London: Routledge, 2007.
- De Gobineau, Arthur. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Tome I, 4<sup>o</sup> livre, chap.I, pp. 525-535. Paris: Firmin-Didot, 1884, 2<sup>o</sup> Edition.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Faust*. Übers. v. Jaques Porchat, Paris: Hachette, 1900.
- Goldmann, Lucien. *Immanuel Kant [1945]*. Translated by Robert Black. London: NLB, 1971.
- . *Lukács et Heidegger*. Paris: Denoel, 1970.
- Gordon, Cyrus H. *The Common Background of Greek and Hebrew Civilisations*. New York: Norton, 1964.
- Gouldner, Alvin. *Die westliche Soziologie in der Krise*. Hamburg: Rowohlt, 1974.
- Greisch, Jean. *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*. München : Fink, 1993.
- . *Le cogito herméneutique. L'herméneutique et l'héritage cartésien*. Paris : Vrin, 2000.
- . *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*. Paris: Cerf, 2000.
- Gueroult, Martial. *Histoire de l'histoire de la philosophie*. 3 Bde. Paris : Aubier, 1984 – 1988.
- Gulyga, Arsenij. *Immanuel Kant [1977]*. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.

- . *Die klassische deutsche Philosophie*. Leipzig : Reclam, 1990.
- Günther, Hans. *Rassenkunde des deutschen Volkes*. München: Lehmann, 1922.
- Gutting, Gary. *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge : Cambridge UP, 2001.
- Gumpłowicz, Ludwig. *Grundriss der Soziologie*. Wien: Manzsche, 1905, 2. Auflage.
- Günther, Gotthard. *Das metaphysische Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik*, Heidelberger Hegeltage 1962, Hegel-Studien Beiheft 1, p. 65-123.
- Günther, Hans. *Der Herren eigener Geist*. Berlin: Aufbau, 1981.
- Günther, Hans F. K. *Platon als Hüter des Lebens*. München: Lehmann Verlag, 1928.
- Gurwitsch, Aron. *The Collected Works Vol. I. Constitutive Phenomenology in Historical Perspective*. Dordrecht: Springer, 2009.
- . *The Collected Works Vol. II. Studies in Phenomenology and Psychology*. Dordrecht: Springer, 2009.
- Haag, Karl Heinz. *Kritik der neueren Ontologie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960.
- . *Der Fortschritt in der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- Habermas, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.
- . *Theorie und Praxis*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.
- . *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- . *Zeitdiagnosen*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.
- Harman, Graham. *Tool – Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago : Open Court, 2002.
- . *Guerrilla metaphysics: phenomenology and the carpentry of things*. Chicago : Open Court, 2005.
- Hartmann, Nicolai. *Über das Seinsproblem in der griechischen Philosophie vor Plato*, Diss. Marburg, 1908.
- . *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*. Hamburg: Meiner, 1982.
- Hartung, Günter. *Literatur und Ästhetik des deutschen Faschismus*. Berlin: Akademie-Verlag, 1983.
- Haycraft, John Berry. *Darwinism and Race Progress*. VI, p. 111-134. London: Swan, 1895.
- Heams, T. / Huneman, P. / Lecointre, G/ Silberstein, M. (Hg.). *Les mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution*. Paris: Editions Matériologiques, 2011.
- Hegel, Georg W. F. *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*. 19 Bde. Berlin, Duncker, 1832–1845.
- . *Werke in 20 Bänden*. Hg. E. Moldenhauer / K. M. Michel. Frankfurt : Suhrkamp, 1986.
- Hegel / Schelling. *Kritisches Journal der Philosophie*. 2 Bde. Hildesheim : Olms, 1967.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe*. 102 Bde. Frankfurt: Klostermann, 1978 – 2012.
- Held, Klaus. *Lebendige Gegenwart*. Dordrecht: Springer, 1966.
- Henry, Michel. *Philosophy and Phenomenology of the Body*. Übersetzt von Girard Etzkorn. Den Haag: Nijhoff, 1975.
- . *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*. Lausanne : L'Age d'Homme, 2008.
- Hentschel, Willibald. *Vom Aufsteigenden Leben – Ziele der Rassenhygiene*. Leipzig: Matthes, 1914.
- Herbart, Johann F. *Schriften zur Metaphysik I. Werke Bd. 3*. Leipzig: Voss, 1851.

- . *Schriften zur Metaphysik II*. Werke Bd. 4. Leipzig: Voss, 1851.
- Herder, J. G. Gott. *Einige Gespräche über Spinozas System*. Gotha: Ettinger, 1800.
- Herrschaft, F. / Lichtblau K. *Soziologie in Frankfurt*. Wiesbaden: VS, 2010.
- Hinneberg (Hg.), *Die Kultur der Gegenwart I. Systematische Philosophie*. Berlin: Teubner, 1908.
- Hobbes, Thomas. *The English Works*. 11 Bde. London: Bohn, 1839–45.
- Hoffmann, Ines. *Sinnlichkeit und Abstraktion*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2001.
- Holenstein, Elmar. *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag, Nijhoff, 1972.
- Hopkins, Burt. *The Origin of the Logic of Symbolic Mathematics*. Bloomington: Indiana UP, 2011.
- Hönigswald, Richard. *Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendunge*. Halle, Diss., 1904.
- Honneth, Axel. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2007.
- . *Das Recht der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp, 2013.
- Horkheimer, Max. *Traditionelle und kritische Theorie*. Fischer: Frankfurt, 1992 (7. Auflage). Frz. *Théorie critique*. Paris: Payot, 2009.
- . *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft*. Frankfurt: Fischer 1967.
- Horn, Chr./Rapp, Chr. (ed). *Wörterbuch der antiken Philosophie*. München: Beck, 2002.
- von Humboldt, Wilhelm. *Gesammelte Werke Band 6: Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Berlin: Reimer, 1848.
- Hume, David. *The Philosophical Works of David Hume*. 4 Bde. Edinburgh: Black and Tait, 1826.
- Husserl, Edmund. *Husserliana. Gesammelte Werke*. 41 Bde.
- . Bd. 1-26, Den Haag: Nijhoff, 1972-1987
- . Bd. 27 – 37, Dordrecht: Kluwer, 1988 – 2004
- . Bd. 38 – 41, New York: Springer 2005 - 2012.
- . *Husserliana Dokumente*, 14 Bde. Den Haag, 1981 – 1999.
- . *Husserliana Materialien*, 9 Bde, Dordrecht, 2001 – 2012.
- . *Logische Untersuchungen*. 3 Bde. Tübingen: Niemeyer, 1968.
- . *Philosophie der Arithmetik*. Halle: Pfeffer, 1891.
- . *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. Halle: Niemeyer, 1913.
- . *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Halle: Niemeyer, 1929.
- . *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Prag: Academia, 1939.
- . *Phänomenologie und Anthropologie*. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 2, No. 1 (Sep., 1941), pp. 1-14.
- Hylton, Peter. *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon, 1992.
- Hyppolite, Jean (Hg.). *Hegel et la pensée moderne*. Paris: PUF, 1970.
- Ingarden, Roman. „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“ in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* Bd. 5, Hg. Husserl, Halle: 1922, p. 285-462
- Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. 3 Bde. Oxford, 1947.



- James, William. *The Principles of Psychology I*. New York: Macmillan, 1890.
- . *The Principles of Psychology II*. New York: Macmillan, 1890.
- . *The Varieties in Religious Experience*. Longmans, Green & Co., 1903.
- . *Pragmatism*. Longmans, Green & Co, 1907.
- . *A pluralistic universe*. New York: Longmans, Green & Co., 1909.
- . *Essays in Radical Empiricism*. Longmans, Green & Co., 1912.
- . *Habit*. New York: Holt, 1915.
- . *Some Problems of Philosophy*. Longmans, Green & Co., 1948.
- Janicaud, Dominique. *Hegel et le destin de la grâce*. Paris : Vrin, 1975.
- . *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la pensée politique*. Bernin : Million, 1990.
- . *Heidegger en France*. (2 Bde.) Paris : Albin Michel, 2001.
- . *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris : Gallimard, 2009.
- Jay, Martin. *Downcast eyes: the denigration of vision in twentieth-century*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Jeanson, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris: Seuil, 1965.
- Kant, Immanuel. *Werke*. 23 Bde. Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Reimer: Berlin, 1900-1955.
- Kapust, Antje. *Berührung ohne Berührung. Ethik und Ontologie bei Merleau-Ponty und Levinas*. München: Fink, 1999.
- Katz, Claire Elise / Trout, Lara (Hg.). *Levinas Vol. I*. New York : Routledge, 2005.
- Kelly, Michael R. (Hrsg.) *Bergson and Phenomenology*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Kerényi, Karl. *Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1956.
- Kern, Iso. *Husserl und Kant*. Den Haag: Nijhoff, 1964.
- Kerszberg Pierre (Hg.). *De Kant à la phénoménologie*. Toulouse : PUM, 2003.
- Kimmerle, Heinz. *Philosophie der Geisteswissenschaften als Kritik ihrer Methoden*. Dordrecht : Springer, 1978.
- Kittler, Friedrich. *Aufschreibesysteme 1800 – 1900*. München : Fink, 1995, 3. Auflage.
- . *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*. München : Fink, 2001.
- Kleinberg, Ethan. *Generation Existential. Heideggers Philosophy in France 1927-1961*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- Klockenbusch, Reinald. *Husserl und Cohn. Widerspruch, Reflexion und Telos in Phänomenologie und Dialektik*. Dordrecht: Kluwer, 1989.
- Klossowski, Pierre. *Die Ähnlichkeit*. Übersetzt von W. Seitter. Berlin: Gachnang und Springer, 1986.
- Kockelmans, Joseph J. *Edmund Husserl's Phenomenology*. West Lafayette: Purdue UP, 1994.
- Kolakowski, Leszek. *Die Philosophie des Positivismus*. Übersetzt von P. Lachmann. München: Pieper, 1971.
- . *Metaphysical Horror*. Oxford : Blackwell, 1988.
- . *Husserl and the Search for Certitude*. South Bend: St. Augustine's Press, 2001.
- Kondylis, Panajotis. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Hamburg: Meiner, 2002.
- König, René. *Schriften*, Ausgabe letzter Hand Bd. 3, Hg. H. J. Hummell, Wiesbaden: Springer, 1998.
- Kracauer, Siegfried. *Von Caligari zu Hitler*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.
- Kraepelin, Emil. *Psychiatrie*. Leipzig: Barth, 1899, 6. Auflage.
- Kraus, Oskar. *Franz Brentano*. München: Beck, 1919.

- Krell, David F. *Contagion. Sexuality, Disease and Death in German Idealism and Romanticism*. Bloomington: Indiana UP, 1998.
- Kropotkine, Pierre. *La Morale Anarchiste*. Les Temps Nouveaux: Paris, 1889.
- Kühne, Lothar. *Gegenstand und Raum. Über die Historizität des Ästhetischen*. Dresden: VEB Verlag der Kunst, 1981.
- Laas, Ernst. *Kants Analogien der Erfahrung. Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie*. Berlin: Weidmann, 1876.
- Lacan, Jacques. *Ecrits*. Paris: Editions du Seuil, 1966.
- . *Autres Ecrits*. Paris: Editions du Seuil, 2001.
- La Mettrie, Julien Offray de. *Traité du vertige*. Rennes: Garnier, 1737.
- . *L'homme machine*. [1748] Paris: Denoël, 1981.
- Landgrebe, Ludwig. *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh: Mohn, 1963.
- Lange, Friedrich A. *Geschichte des Materialismus I*. Iserlohn: Baedeker, 1873.
- . *Geschichte des Materialismus II*. Leipzig: Reclam, 1922.
- Langlet, B. / Monnoyer, J.-M. (Hg.). *Gustav Bergmann. Phenomenological Realism and Dialectical Ontology*. Frankfurt: Ontos, 2009.
- van der Leeuw, Gerardus. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. München: Reinhardt, 1925.
- Lask, Emil. *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Tübingen: Mohr, 1902.
- Lawlor, Leonard. *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- Lazarus, Moritz. *Über die Ideen in der Geschichte*. Berlin: Dümmler, 1865.
- Leaman, George. *Heidegger im Kontext*. Hamburg: Argument, 1993.
- Lecourt, Dominique. *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*. Paris: PUF, 2006, 4<sup>e</sup> édition.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Philosophische Werke* Bd.1. Translated by A. Buchenau. Leipzig: Meiner, 1904.
- Lenz, Fritz. *Menschliche Auslese und Rassenhygiene*. München: Lehmann, 1921.
- Lersch, Philipp. *Der Mensch als soziales Wesen. Eine Einführung in die Sozialpsychologie*. München: J. A. Barth, 1965, 2. Auflage.
- Letzкус, Alwin. *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*. München: Fink, 2002.
- Levinas, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [1930]. Paris: Vrin, 2001.
- . *De l'évasion* [1935]. Paris: Fata Morgana, 1982.
- . *De l'existence à l'existant* [1947]. Paris: Vrin, 1993, 2. Auflage.
- . *Le Temps et l'Autre* [1947]. Paris: PUF, 1994, 5. Auflage.
- . *Liberté et commandement* [1953]. Paris: Fata Morgana, 1994.
- . *Totalité et infini*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961.
- . *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2006, 4. Auflage.
- . *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Editions de Minuit, 1968.
- . *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana, 1972.
- . *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
- . *Sur Maurice Blanchot*. Fata Morgana, 1975.
- . *Noms propres*. Fata Morgana, 1976.
- . *Dieu, la mort et le temps* [1976]. Paris: Grasset, 1993.
- . *Difficile liberté* [1976]. Paris: Albin Michel, 1976, 4. Auflage.
- . *Du sacré au saint*. Paris: Editions de Minuit, 1977.
- . *Les imprévus de l'histoire* [1980]. Paris: Fata Morgana, 1994.
- . *L'au delà du verset* [1982]. Paris: Editions de Minuit, 1982.

- . *Ethique et infini*, Paris: Fayard, 1982.
- . *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982.
- . *Transcendance et intelligibilité* [1983], Genf: Labor et Fides, 1996.
- . *Hors sujet*. Paris: Fata Morgana, 1987.
- . *Emmanuel Levinas (Qui êtes vous?)* [1987]. Arles: Actes Sud, 1996.
- . *À l'heure des nations* [1988]. Paris: Editions de Minuit, 1998.
- . *Autrement que savoir*. Paris: Editions Osiris, 1988.
- . *Altérité et transcendance* [1989]. Paris: Fata Morgana, 1995.
- . *Nouvelles lectures talmudiques* [1989]. Paris: Editions de Minuit, 1996.
- . *De l'oblitération*. Paris: Editions de la Différence, 1990.
- . *Entre nous*. Paris: Grasset, 1991.
- . *Œuvres Tome 1*. Paris: Grasset, 2009.
- . *Œuvres Tome 2*. Paris: Grasset, 2009.
- . *Œuvres Tome 3*. Paris: Grasset, 2013.
- Levi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.
- Lévy-Bruhl, Lucien. *La théorie de l'état dans Hegel*. Paris: Picard, 1889.
- . *L'Allemagne depuis Leibniz. Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne 1700-1848*. Paris: Hachette, 1907, 10<sup>e</sup> éd.
- . *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910). Paris: PUF, 1951, 9<sup>e</sup> éd.
- . *La philosophie d'Auguste Comte*. Paris: Alcan, 1921, 6<sup>e</sup> éd.
- . *La mentalité primitive*. Paris: Alcan, 1922.
- . *L'âme primitive* (1927). Paris: PUF, 1963, nouvelle édition.
- . *La morale et la science des mœurs* (1927). Paris: PUF, 1971, 16<sup>e</sup> éd.
- . *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931). Paris: PUF, 1963, nouvelle édition.
- Liatsi, Maria. *Die semiotische Erkenntnistheorie Platons im Siebten Brief*. München: Beck, 2008.
- Lifshitz, Mikhail. *The Philosophy of Art of Karl Marx* [1938]. London: Pluto, 1973.
- Llewellyn, John. *The HypoCritical Imagination. Between Kant and Levinas*. London: Routledge, 2000.
- Losurdo, Domenico. *Hegel e la libertà dei moderni*. Napoli: La scuola di pitagora, 2012.
- Löwith, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Frankfurt: Fischer, 1969.
- . *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. Stuttgart: Metzler, 1986.
- Lucretius. *On the nature of things*. Transl. by H. A. J. Munro. London: Bell, 1908.
- Luhmann, Niklas. *Soziale Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987.
- . *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- . *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*. Wien: Picus Verlag, 1996.
- Lukács, Georg. *Die Seele und die Formen*. Berlin: Fleischel, 1911.
- . *Theorie des Romans*. [1916] München: DTV, 2009.
- . *Geschichte und Klassenbewusstsein*. [1923]. In: Werke Band 2 (Frühschriften). Neuwied: Luchterhand, 1977 (2. Auflage).
- . *Der Junge Hegel* [1948]. 2 Bde. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.
- . *Die Zerstörung der Vernunft*. [1955] Berlin: Aufbau, 1988 (4. Auflage).
- . *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. In: Werke Band 13, f. Neuwied: Luchterhand, 1986.
- Lundborg, Herman. *Die Rassenmischung beim Menschen mit gebührender Berücksichtigung analoger Verhältnisse bei Pflanzen und Tieren*. Den

- Haag: Nijhoff, 1931.
- Lyotard, Jean-F. *La phénoménologie*. Paris: PUF, 1956.
- Natorp, Paul. *Platons Ideenlehre*. Eine Einführung in den Idealismus. 2<sup>nd</sup> ed. Leipzig: Meiner, 1921.
- Mach, Ernst. *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*. Jena: Fischer, 1886.
- Maimon, Salomon. Versuch über die Transzendentalphilosophie. Hamburg: Meiner, 2004.
- Malabou, Catherine. *Le change Heidegger. Du fantastique en philosophie*. Paris: Léo Scheer, 2004.
- Marbach, Eduard. *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Den Haag: Nijhoff, 1974.
- Marcuse, Herbert. *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt: Klostermann, 1932.
- . *Reason and Revolution*. Boston: Beacon, 1968.
- . *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968, 7. Auflage.
- . *Heideggerian Marxism* (hrsg. v. R. Wolin und J. Abromeit). Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.
- Marinã, Jacqueline. *The Transformation of The Self in Thought of Friedrich Schleiermacher*. New York: Oxford UP, 2008.
- Marion, Jean-Luc (dir.). *Lévinas et la phénoménologie*. Paris : PUF, 2000.
- Marten, Reiner. „Heidggers Geist“ in: Allmende 20 (1988), p. 82-95.
- Martin, B./Ringham, F. (ed.). *Dictionary of Semiotics*. London: Cassel, 2000.
- Marty, Anton. *Über den Ursprung der Sprache*. Würzburg: A. Stuber, 1875.
- . *Raum und Zeit*. Halle: Niemeyer, 1916.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich. *MEGAdigital*. Quelle (Stand: 01.04.2012): <http://telota.bbaw.de/mega/>
- . *Werke*. 43 Bde. Berlin: Dietz, 1953 – 1990.
- Mauss, Marcel. *Primitive Classification*. Translated by R. Needham. London: Cohen & West, 1963.
- McIntyre, J. Lewis. *Giordano Bruno*. London: Macmillan, 1903.
- McLuhan, Marshall. *The Gutenberg galaxy*. University of Toronto Press, 1962.
- Mc Taggart, J. E. *Studies in the Hegelian Dialectic*, Cambridge U.P., 1922.
- Meillassoux, Quentin. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 2006.
- Meinong, Alexius. *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*. Graz: Leuschner und Lubensky, 1894.
- . *Über die Bedeutung des Weber'schen Gesetzes*. Hamburg: L. Voss, 1896.
- . *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*. Leipzig: Voigtländer, 1907.
- . *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*. Leipzig: J. A. Barth, 1915.
- . *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und zur Gegenstandstheorie*. Leipzig: J. A. Barth, 1918.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- . *Die Abenteuer der Dialektik* (Übersetzt von A. Schmidt. Und H. Schmitt). Frankfurt: Suhrkamp, 1974. Original: *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.
- . *Zeichen* (Übersetzt von B. Schmitz, H. W. Arndt und B. Waldenfels). Hamburg: Meiner, 2007. Original: *Signes*. Paris: NRF, Gallimard, 1960.
- . *L'Œil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 1964.
- Meschonnic, Henri. *Heidegger ou le national-essentialisme*. Paris: Teper, 2007.
- Micali, Stefano. *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach*

- Husserl. Dordrecht: Springer, 2008.
- Michels, Robert. *Probleme der Sozialphilosophie*. Leipzig: Teubner, 1914.
- Mill, James. *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*. 2 Bde. London: Longmans, 1869.
- Miller, Daniel (Hg.). *Materiality*. Durham: Duke UP, 2005.
- Mills, Charles Wright. *The Sociological Imagination*. Oxford UP, 2000.
- Misch, Georg. *Lebensphilosophie und Phänomenologie*. Leipzig: Teubner, 1931.
- Moinat, Frédéric. *Le vivant et sa naturalisation*. Dordrecht: Springer, 2012.
- Montavont, Anne. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1999.
- Moore, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge UP, 1993.
- Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge, 2000.
- . *Edmund Husserl, Founder of Phenomenology*. Cambridge : Polity, 2005.
- Mörchen, Hermann. *Adorno und Heidegger; Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Stuttgart : Klett, 1981.
- Morgan, Michael, L. *Discovering Levinas*. Cambridge: CUP, 2007.
- Mumford, Lewis. *Technics and Civilisation*. London : Routledge, 1955.
- Murray, Christopher John (ed.). *Encyclopedia of modern french thought*. New York: Fitzroy Dearborn, 2004.
- Nancy, Jean-Luc. *The Ground of the Image*. Translated by J. Fort. New York: Fordham UP, 2005.
- Neurath, Otto. *Philosophical Papers 1913 – 1946*. Translated by R. Cohen / M. Neurath. Dordrecht: Reidel, 1983.
- Negri, Antonio / Hardt Michael. *Empire*. Cambridge, Mass.; Harvard UP, 2000.
- Niceforo, Alfredo. *Les classes pauvres*. Paris: Girard, 1905.
- Nietzsche, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. 15 Bde. München: DTV 1980.
- Noica, Constantin. *Becoming within Being*. 2 Bde. Milwaukee: Marquette UP, 2009.
- Ortmeyer, Benjamin. *Eduard Spranger und die NS-Zeit*. Frankfurt: Goethe-Universität, 2008.
- Ortega Y Gasset, José. *Obras Completas*. 12 Bde. Madrid: Revista de Occidente, 1966 (7. Auflage).
- Otaka, Tomoo. *Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband*. Wien: Springer, 1932.
- Otto, Stephan. *Die Wiederholung und die Bilder*. Hamburg: Meiner, 2007.
- Pareto, Vilfredo, *Traité de Sociologie générale I*. Traduit par Pierre Boven. Lausanne: Payot, 1917.
- Patočka, Jan. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* (Übersetzt von Erika Abrams). Grenoble: J. Millôn, 1988.
- Paulsen, Friedrich. *Kant*. Stuttgart: Frommans, 1899.
- Peirce, Charles S. *Philosophical writings*. Ed. J. Buchler. New York: Dover, 1955.
- Pessoa, Fernando. *Alberto Caeiro. Poesie*. Frankfurt: Fischer, 2008.
- Pfänder, Alexander. *Phänomenologie des Wollens*. Leipzig: A. Barth, 1900.
- Pickles, John. *Phenomenology, Science and Geography*. London: CUP, 1985.
- Pippin, Robert. *Hegel's Idealism*. New York: Cambridge UP, 1989.
- Platner, Ernst. *Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. Bd. 1. Leipzig: Crusius, 1750.
- Plato. *Complete Works*. Hg. J. M. Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.
- Poirié, François. *Emmanuel Levinas*. Arles: Actes Sud, 2006.
- Poole, Ross. *Nation and Identity*. London: Routledge, 1999.
- Popper, Karl. *The Open Society and its Enemies*. 2 Vols. London: Routledge, 1947.

- Posener, Georges. *Lexikon der Ägyptischen Kultur*. München: Droemer, 1978.
- Potolsky, Mathew. *Mimesis*. London: Routledge, 2006.
- Preus, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Lanham, Scarecrow, 2007.
- Price, Henry H. *Perception*. London: Methuen, 1932.
- Pugliese, Alice. *Unicità e relazione. Intersoggettività, genesi e io puro in Husserl*, Milano: Mimesis, 2009.
- de Quincey, Thomas. *Die letzten Tage des Immanuel Kant*. München: Matthes und Seitz, 1984.
- van Quine, Willard O. *Methods of Logic*. New York: Holt, 1966.
- . *Word and Object*. Massachusetts: MIT, 1960.
- Reichenbach, Hans. *Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori*. Berlin: Springer, 1920.
- . *Experience and Prediction*. Chicago: Chicago UP, 1938.
- . *The Philosophy of Space and Time*. New York, Dover, 1957.
- Reinhold, Karl Leonhard. *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft* [1790]. Hamburg: Meiner, 1978.
- Ribot, Théodule. *Essai sur l'imagination créatrice*. Paris: Alcan, 1900.
- Richard, Lionel. *Deutscher Faschismus und Kultur*. Berlin: Akademie-Verlag, 1982.
- Richir, Marc. *Phénoménologie et Institution Symbolique*. Bernin: Million, 1988.
- . *La république des philosophes*. Le Débat, 1992/5 n° 72, pp. 202-213.
- Richter, Raoul. *Der Skeptizismus in der Philosophie*. (2 Bde.) Leipzig: Dürr, 1904-1908.
- Ricœur, Paul. *Philosophie de la volonté* [1950]. 2 Bde. Paris : Éditions Points, 2009.
- . *A l'école de la phénoménologie* [1986]. Paris: Vrin, 2004.
- . *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze 1970-1999* (Übersetzt von P. Weisen). Hamburg: Meiner, 2005.
- . *Memory, History, Forgetting*. (Übersetzt von K. Blamey und D. Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press, 2004. Original: *Memoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Editions du Seuil, 2000.
- Rickert, Heinrich. *Die Philosophie des Lebens*. Tübingen: Mohr, 1920.
- van Riessen, Renée. *Man as a Place of God*. Dordrecht: Springer, 2007.
- Ritsert, Jürgen. *Gesellschaft, ein unergründlicher Grundbegriff der Soziologie*, Frankfurt: Campus, 2000.
- Ritzel, Hermann. *Über analytische Urteile. Eine Studie zur Phänomenologie des Begriffs*. Halle: Niemeyer, 1916.
- Rizzoli, Lina. *Erkenntnis und Reduktion*. Dordrecht: Springer, 2008.
- Robson, Eleanor / Stedall Jacqueline (Hg.). *The Oxford Handbook of the History of Mathematics*. Oxford: Oxford UP, 2009.
- Rockmore, T. / Margolis, J. (Hrsg.) *The Heidegger-Case*. Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- Rockmore, T. *Heidegger and French Philosophy*. London: Routledge, 1995.
- . *Kant and Phenomenology*. Chicago: Chicago UP, 2011.
- Romano, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 2010.
- Römer, Inga. *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Dordrecht : Springer, 2010.
- Römpp, Georg. *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*. Dordrecht: Kluwer, 1992.
- Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and Others*. New York : Cambridge UP,

2006.

- Rosenberg, Alfred. *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. München: Hoheneichen-Verlag, 1934, 33. Auflage.
- Ruppin, Arthur. *Die Juden der Gegenwart*. Berlin: Calvary, 1904.
- . *The Jews of To-Day*. Translated by M. Bentwich. New York: Holt, 1913.
- Russel, Bertrand. *An Essay on the Foundations of Geometry*. Cambridge: UP, 1897.
- Safranski, Rüdiger. *Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt: Fischer, 1998.
- Saint-Hilaire, Geoffroy Isidore. *Traité de Tératologie*. Paris: Baillier, 1832-37.
- Santayana, George. *Egotism in German Philosophy*. London: Dent, 1915.
- Sapphô. *Odes et fragments*. Paris: Gallimard, 2005.
- Sartre, Jean Paul. *La transcendance de l'Ego* [1936]. Paris: Vrin, 1966.
- . *L'imagination*. Paris: Alcan, 1936.
- . *L'imaginaire*. Paris: Gallimard, 1940.
- . *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.
- . *Situations, I*. Paris: Gallimard, 1947.
- . *Critique de la raison dialectique*. 2 Bde. Paris: Gallimard, 1960-1985.
- Saussure, Ferdinand de. *Deuxième cours de linguistique générale*. Oxford: Elsevier, 1997.
- Scharlau, Ingrid. *Erkenntnistheorie als Wissenschaft*. München, Fink, 1998.
- Scheler, Max. *Das Genius de Kriegeres und der Deutsche Krieg*. Leipzig: Verlag der weißen Bücher, 1915.
- . *Krieg und Aufbau*. Leipzig: Verlag der weißen Bücher, 1916.
- . *Vom Umsturz der Werte, I. Bd.* Leipzig: Der neue Geist-Verlag, 1919.
- . *Vom Ewigen im Menschen, I. Bd.* Leipzig: Der neue Geist-Verlag, 1923.
- von Schelling, F. W. J. *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*. Berlin: Reimer, 1842.
- . *Briefwechsel mit Fichte*. Stuttgart: Cotta, 1856.
- Schiwy, Günther. *Der französische Strukturalismus*. Reinbeck: Rowohlt, 1969.
- . *Neue Aspekte des Strukturalismus*. München: Kösel, 1971.
- Schleiermacher, Friedrich. *Sämtliche Werke*, 30 Bde. Berlin 1834–64.
- . *Dialektik*. 2 Bde. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.
- Schmidt, Alfred. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Frankfurt: EVA, 1971.
- . *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie* (Hg.). Frankfurt: Suhrkamp, 1971.
- . *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*. München: Hanser, 1971.
- . *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*. München: Hanser, 1973.
- . *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels*. München: Hanser, 1988.
- Schmidt, Burghardt. *Das Widerstandsargument in der Erkenntnistheorie. Ein Angriff auf die Automatisierung des Wissens*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- . *Postmoderne – Strategien des Vergessens*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.
- Schmidt, Jochen (Hrsg.). *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- Schmitt, Carl. *Politische Romantik*. München: Duncker, 1911.
- . *Der Begriff des Politischen*. München: Duncker, 1932.
- . *Der Nomos der Erde*. Berlin: Duncker, 1997.

- Schmitt, Gerhard. *The Concept of Being in Hegel and Heidegger*. Bonn: Bouvier, 1977.
- Schnädelbach, Herbert. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- . *Philosophie in der modernen Kultur*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.
- Schneeberger, Guido. *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie*. Bern: Suhr, 1960.
- Schopenhauer, Arthur. *Sämtliche Werke in 12 Bänden*. Stuttgart: Klett, 1895.
- Schürmann, Reiner. *Broken Hegemonies*. Übersetzt von R. Lilly. Bloomington: Indiana UP, 2003.
- Schütz, Alfred. *Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy*. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 20, No. 2 (Dec., 1959), pp. 147-165.
- . *Collected Papers V. Phenomenology and the Social Sciences*. Dordrecht: Springer, 2011.
- Schuhmann, Karl. *Die Dialektik der Phänomenologie I. Husserl über Pfänder*. Den Haag, Nijhoff, 1973.
- . *Selected papers on phenomenology*. Dordrecht: Kluwer, 2005.
- Searle, John R. *Making the Social World. The Structure of Human Civilisation*. Oxford: Oxford UP, 2010.
- Seaford, Richard. *Money and the Early Greek Mind*. Cambridge: Cambridge UP, 2004.
- Sebbah, François-David. *Visage de clone*, in: *Les études philosophiques* 2006/3 - n° 78, p. 353-366.
- . *Levinas*. Paris: Perrin, 2010.
- Simmel, Georg. *Philosophie des Geldes*. Leipzig: Duncker und Humblot, 1900.
- . *Schopenhauer und Nietzsche*. Leipzig: Duncker und Humblot, 1907.
- . *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker und Humblot, 1908.
- . *Der Krieg und die Geistigen Entscheidungen*. München: Duncker, 1917.
- Sohn-Rethel, Alfred. *Warenform und Denkform*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1971.
- Sokolowski, Robert. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: CUP, 2000.
- Sombart, Werner. *Die Zukunft der Juden*. Leipzig: Duncker und Humblot, 1912.
- . *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Leipzig: Duncker und Humblot, 1918.
- Sommer, Manfred. *Husserl und der frühe Positivismus*. Frankfurt: Klostermann, 1985.
- Spann, Othmar. *Der wahre Staat. Vorlesungen über den Abbruch und Neubau der Gesellschaft*. Leipzig: Quelle und Meyer, 1921.
- Spencer, Herbert. *The classification of the sciences: to which are added reasons for dissenting from the philosophy of M. Comte*. London: Williams and Norgate, 1869, 2<sup>nd</sup> edition.
- Spencer Brown, George. *The Laws of Form*. New York: Julian Press, 1972.
- Spengler, Oswald. *Der metaphysische Grundgedanke der heraklitischen Philosophie*. Halle: Kaemmerer, 1904.
- . *Der Untergang des Abendlandes*. 2 Bde. München: Beck, 1920. (23. Auflage).
- . *Preußentum und Sozialismus*. München: Beck, 1920.
- Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement*. (2 Bde.) Den Haag: Nijhoff, 1965, 2. Aufl.
- Spinoza. *Œuvres complètes*. 3 Vols. Translated by E. Saisset. Paris: Charpentier, 1861.



- . *Complete Works*. Translated by S. Shirley. Cambridge : Hackett, 2002.
- . *Descartes Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise Dargestellt. Mit einem Anhang, enthalten Gedanken zur Metaphysik*. Translated by W. Bartuschat. Hamburg : Meiner, 2005.
- Spir, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit*. Leipzig : Findel, 1973.
- Srinivasiengar, C. N. *The History of Ancient Indian Mathematics*. Calcutta : World Private Press, 1988.
- Srubar, Ilja. *Phänomenologie und soziologische Theorie*. Wiesbaden: VS, 2007.
- Stadler, August. *Kants Theorie der Materie*. Leipzig : Hirzel, 1883.
- Stähler, Tanja. *Die Unruhe des Anfangs. Hegel und Husserl über den Weg in die Phänomenologie*. Dordercht : Kluwer, 2003.
- von Stein, Heinrich. *Vorgeschichte und System des Platonismus*. Göttingen: Vendenhoek, 1862.
- Stove, David. *On Enlightenment*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2003.
- Strasser, Stefan. *Phenomenology and the Human Sciences*. Pittsburg: Duquesne UP, 1963.
- Strauss, Leo. *Existentialism*. Interpretation, Spring 1995, Vol. 22, No. 3.
- Stumpf, Carl. *Verhältnis des Platonischen Gottes zur Idee des Guten*. Halle: Pfeffer, 1868.
- . *Die Anfänge der Musik*. Leipzig: A. Barth, 1911.
- . *Tonpsychologie I*. Leipzig: Hirzel, 1883.
- . *Tonpsychologie II*. Leipzig: Hirzel, 1890.
- Szilasi, Wilhelm. Tübingen: *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*. Niemeyer, 1959.
- Szondi, Peter. *Studienausgabe der Vorlesungen*. 5 Bde. Frankfurt: Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973–1975.
- Taguchi, Shigeru. *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer, 2008.
- Trawny, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt: Klostermann, 1914.
- Taylor, Alfred E. *The Problem of Conduct. A Study in the Phenomenology of Ethics*. London: Macmillan, 1901.
- Teilhaber, Felix A. *Der Untergang der deutschen Juden. Eine volkswirtschaftliche Studie*. Berlin: Jüdischer Verlag, 1921.
- Tengelyi, László. *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. München: Fink, 1998.
- . *Erfahrung und Ausdruck*. Dordrecht: Springer, 2007.
- . *Neue Phänomenologie in Frankreich* (Zusammen mit H. D. Gondek). Frankfurt: Suhrkamp, 2011.
- von Thünen, Johann Heinrich. *Der isolierte Staat in Beziehung auf Landwirtschaft und Nationalökonomie* (1842). Jena: Fischer, 1910.
- Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. 2 Bde. Berlin: Akademie, 2002.
- Toscano, Alberto. *The Theatre of Production*. New York: Palgrave, 2006.
- Tran-Duc-Thao. *Phenomenology and Dialectical Materialism*. Dordrecht: Kluwer, 1986. Original: *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris: Minh Tan, 1951.
- Trendelenburg, Ernst. *Die logische Frage in Hegel's System*. Leipzig: Brockhaus, 1843.
- . *Historische Beiträge zur Philosophie. Erster Band. Geschichte der Kategorienlehre*. Berlin: Bethge, 1846.
- . *Über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg*. Berlin: Bethge, 1850.
- . *Über Herbart's Metaphysik und neue Auffassungen derselben. Zweiter*

- Artikel. Eine Entgegnung.* Berlin: Bethge, 1856.
- . *Herbart's praktische Philosophie und die Ethik der Alten.* Berlin: Dümmler, 1856.
- . *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik.* Leipzig: Hirzel, 1860.
- . *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik.* Berlin: Bethge, 1861, 2. Auflage.
- . *Logische Untersuchungen.* Leipzig: Hirzel, 1862.
- Trifonova, Temenuga. *The Image in French Philosophy.* Amsterdam: Rodopi, 2009.
- Troeltsch, Ernst. *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag über Kants Philosophie der Geschichte.* Berlin: Reuther und Reichard, 1904.
- Tugendhat, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger.* Berlin: De Gruyter, 1970 (2. Auflage).
- Twardowski, Kasimir. *On the Content and Object of Presentations.* Den Haag: Nijhoff, 1977.
- Tymienieka, Anna-Teresa. *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century.* 3 vols. Dordrecht: Springer, 2009, f.
- . (Hg.) *For Roman Ingarden. Nine Essays in Phenomenology.* Den Haag: Nijhoff, 1959.
- Vernant, Jean-Pierre. *Œuvres.* 2 vols. Paris: Seuil, 2007.
- Vico, Giambattista. *Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker.* Transl. by W. E. Weber. Leipzig: Brockhaus, 1822.
- Vierkandt, Alfred. *Die Stetigkeit im Kulturwandel.* Leipzig, Duncker und Humblot, 1908.
- Vietta, Silvio. *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und der Technik.* Tübingen: Niemeyer, 1989.
- Vorlaender, Karl. *Schleiermachers Sittenlehre.* Marburg: Elwert, 1851.
- Vrhunc, Mirjana. *Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons.* München: Fink, 2002.
- Wach, Joachim. *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss auf Dilthey: eine philosophie- und geistesgeschichtliche Studie.* Tübingen: Mohr, 1926.
- . *Das Verstehen.* 3 Bände.
- Waldenfels, Bernhard. *Phänomenologie in Frankreich* [1987]. Frankfurt: Suhrkamp, 1998 (2. Auflage).
- . *Einführung in die Phänomenologie.* München: Fink, 1992.
- De Warren, Nicolas. *Husserl and the Promise of Time.* New York: Cambridge UP, 2009.
- Weber, Max. *Wissenschaftslehre.* Tübingen: Mohr, 1922.
- Welz, Frank. *Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz.* Opladen: Wetsdeutscher Verlag, 1996.
- Weyl, Hermann. *Raum, Zeit, Materie.* Berlin: Springer, 1993, 8. Auflage.
- Wiegand, H. E./Steger, H. (ed.). *Semiotik.* 4 Bde. Berlin: De Gruyter, 1997 - 2004.
- Windelband, Wilhelm. *Vom System der Kategorien.* Tübingen: Mohr, 1900.
- . *Platon.* 3<sup>rd</sup> ed. Stuttgart: Frommann, 1901.
- . *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts.* Tübingen: Mohr, 1909.
- Wohlmuth, Josef (Hrsg.). *Emmanuel Levinas – Eine Herausforderung für die christliche Theologie.* Paderborn, Schöningh, 1999 (2. Auflage).
- Wittgenstein, Ludwig. *Werke in 8 Bänden.* Frankfurt: Suhrkamp, 1984.
- Von Wolzogen, Christoph. *Die Autonome Relation.* Würzburg: Königshausen und Neumann, 1984.

- . *Handeln, Sein und Transzendenz. Heidegger im Kontext pragmatischen Denkens*, Habil. 1998.
- . *Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten*. München: Alber, 2005.
- . *Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas*. (Hrsg. zusammen mit F. Miething). Frankfurt: Verlag neue Kritik, 2006.
- Wyschogrod, Edith. *Spirit in Ashes. Hegel, Heidegger and Man-Made Mass Death*. New haven: Yale UP, 1985.
- . *Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics*. New York: Fordham UP, 2000.
- Zanfí, Caterina. *Bergson e la filosofia tedesca 1907 – 1932*. Macerata: Qudlibet, 2013.
- Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford UP, 2003.
- Zalamea, Fernando. *Razón de la frontera y fronteras de la razón. Pensamiento de los límites en Peirce, Florenski, Marey, y limitantes de la expresión en Lispector, Vieira da Silva, Tarkovski*. Bogota: Editorial Universidad de Colombia, 2010.
- Zeller, Eduard. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 2. Teil, 1. Abteilung. Leipzig: Reisland, 1875.
- Zeitschrift für Sozialforschung. 9 Bände. Nachdruck München: DTV, 1980.
- Ziegenfuß, Werner. *Die phänomenologische Ästhetik*. Berlin: A. Collignon, 1928.
- Žižek, Slavoj. *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*. London: Continuum, 2009.
- . *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso, 2012.
- Zupančič, Alenka. *The Ethics of the Real*. London: Verso, 2000.
- . *The Shortest Shadow. Nietzsches Philosophy of the Two*. Massachusetts: MIT, 2003.